



Institutul
de Relații Internaționale
din Moldova

Valentin BENIUC, Victor JUC

FACTORUL CONFESIONAL ÎN RELAȚIILE INTERNAȚIONALE

Monografie

Chișinău, 2008



Institutul
de Relații Internaționale
din Moldova

Valentin BENIUC, Victor JUC

FACTORUL CONFESIONAL ÎN RELAȚIILE INTERNAȚIONALE

Monografie

Chișinău, 2008

CZU 327:2

B 45

Aprobată spre publicare de Senatul IRIM
(proces-verbal nr. 7 din 29 aprilie 2008)

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Beniuc, Valentin

Factorul confesional în relațiile
internaționale: Monografie / Valentin Beniuc,
Victor Juc; Inst. de Relații Intern. din Moldova.
– Ch.: CEP USM, 2008. – 115 p.

Bibliogr.: p. 110-112 (60 tit.). – 150 ex.
ISBN 978-9975-9764-3-5

327:2

ISBN 978-9975-9764-3-5

© V. Beniuc, V. Juc, 2008

© IRIM, 2008

INTRODUCERE

Sfârșitul sec. XX, începutul sec. XXI sunt bogate în paradoxuri și surprize. Multe dintre fenomenele care păreau a fi importante în trecut și cu șanse mari de a rămâne în istorie și în memoria oamenilor au fost uitate și din contra, alte aspecte ale activității umane ce-și pierdu-se relevanța, și-au anunțat revenirea și se manifestă tot mai intensiv. Atenuarea confruntării ideologice dintre liberalism și socialism a provocat criza identității politice și sociale care, la rîndul ei, a favorizat reapariția identităților religioase și etnice, replieri identitare, mai ales în jurul doctrinelor religioase.

Multe componente sociale ale comunității mondiale se află în căutarea propriei identități, contribuind astfel la înflorirea și totodată fragmentarea culturii în epoca postmodernismului. Eternelor căutări spirituale vine să răspundă în primul rînd marile religii, care fac apel la valorile dreptății, cinstei, solidarității, opunîndu-le corupției, in justiției, inegalității, lipsei de morală. Religiile fiind însă un organism bine instituționalizat și reprezentate de structuri ierarhizate și autoritare nu întotdeauna reușesc să supună influenței, or individul imediatei contemporanități nu este tocmai dispus să suporte autoritatea, mai mult autoritarismul. El nu dorește ca într-o chestiune atît de importantă și de intimă cum este legătura sa cu divinitatea să se supună unor autorități cu statut de mediator. Deaceea aderarea la credințele cu ordine internă liberală sau la cele paralele nu este întîmplătoare. Pe de altă parte unii indivizi, grupuri și comunități sociale recurg la religiile care prin constituția lor sunt apte de a forma conștiințe dogmatice, inocula fanatismul, provocînd fundamentalismul conservator, agresiv și revoluționar, precum fenomenul integrismului. Ambele categorii – fundamentalismul

și integrismul reflectă în primul caz tendința de a reveni la geneză, la sursa purității religioase, cea de-a doua noțiune reprezentând voința de a impune obstacol celuilalt, de a demonstra nerespectul, refuzând dialogul. Integrismul se asociază cu ambițiile cuceririi puterii politice, inclusiv prin violența armată.

Ultimii două sute de ani harta divizării lumii între religii a fost practic invariabilă. În ultimile decenii însă, din cauza megamișcărilor demografice provocate de revoluția mijloacelor de comunicare, religiile au cunoscut evoluții geografice esențiale, alimentând șocuri ale culturilor care au provocat revendicări regionale sub formă de războaie identitare și de afirmare. Modul de exprimare a credinței, fiind un fenomen cultural prin excelență, se înscrie fără rezerve în geopolitica culturilor și a civilizațiilor.

Pe fundalul intensificării acestor procese, redevinerea religiilor în calitate de actori importanți al relațiilor internaționale se înscrie într-un context mai larg de redefinire a sistemului internațional și a ordinii internaționale postbipolare, de edificare a unei noi arhitecturi a securității internaționale. Conform lui I. Ramonet, principalele patru conflicte pe plan internațional din ultimii ani sunt, cel puțin parțial, religioase: Kosovo (ortodocșii și musulmanii), Cașmir (musulmanii și hindușii), Timorul de Est (musulmanii și catolicii), Cecenia (ortodocșii și musulmanii). Mai sînt și alte conflicte endemice: Orientul Mijlociu (evreii și musulmanii), Balcanii (ortodocșii, catolicii și musulmanii), Irlanda de Nord (catolicii și protestanții), Afganistanul (fundamentaștii și moderații), Sudanul de Sud (musulmanii, creștinii), Algeria (fundamentaștii și moderații), Cipru (ortodocșii și musulmanii), Karabahul de Munte (creștinii și musulmanii), Tibet (ateii și budiștii) etc.

S. Huntington elaborînd modelul războaielor contemporane pune la baza acestora conflictul civilizațional-religios, reprezentînd motivația de bază în procesul demobilizărilor totale.

Fără ca să divizeze securitatea internațională în mai multe segmente, K. Maguar proiectează pe bază religioasă conflictul din Irlanda de Nord și diferendul arabo-israelian, conflictul sudanez și războiul bosniac.

Concluziile acestor savanți cu renume punctează riscurile la adresa securității globale pe care le pot produce antagonismele religioase, vectorul belic al conflictelor interconfesionale sporind entropia sistemului internațional și comportamentul anarhic al actorilor relațiilor internaționale.

În același timp, religiile conțin o enormă încărcătură de pace și securitate. Mulți analiști consideră că ideea de toleranță religioasă, concepția despre substanța divină a comuniunii, dialogul ecumenic dintre confesiuni și biserici sînt elemente care pot aprofunda componenta cooperării în mediul internațional. Dialogul interconfesional și schimburile culturale sînt factorii care pot substitui abordările conflictuale fortificînd astfel sistemul de securitate globală.

Determinarea dimensiunii confesionale a sistemului de securitate internațională în plină formare este o temă care prin importanța și actualitatea ei necesită o abordare interdisciplinară, permițînd însușirea dialogului civilizat privitor la concepțiile despre lume, necesității comprehensiunii și acceptării altor culturi, mentalități, credințe dar și a esenței și formelor de manifestare în sfera relațiilor umane a relativismului și nihilismului. Religia fiind un element inalienabil al istoriei omenirii și aflîndu-se în conexiune directă cu viața politică internă și internațională impune în mod inevitabil tratarea acestuia ca pe un fenomen extrem de complex și profund.

DIMENSIUNEA CONFESIONALĂ A SECURITĂȚII INTERNAȚIONALE: ASPECTE TEORETICO-METODOLOGICE

Sfârșitul războiului rece a condiționat modificarea esențială a structurii sistemului internațional, iar depolarizarea ideologică a contribuit la aprofundarea diversității cultural-civizaționale a lumii din perioada postindustrială. Structura policentristă și asimetria sistemului internațional, schimbarea direcției globale de conflict și replierile identitare, în cadrul cărora factorului confesional îi revine dacă nu un rol determinant, cel puțin unul important, sînt provocările noi la adresa securității globale. Ținînd cont de performanțele tehnologiilor înalte și de nivelul de dezvoltare a mijloacelor de comunicare, riscurile extinderii amenințărilor punctate și a conflictelor sînt în creștere, mai ales pe fundalul apariției noilor actori.

Fiind o componentă inalienabilă istoriei omenirii, religia este integrată în societate și în cultura ei. J. Fraser susține că religia și cultura religioasă sînt un pas important pentru dezvoltarea societății, iar J. Wasch aprofundează ideile de acest conținut prin teoria esenței metasociale a religiei. Conform acestei teorii, religia nu este identică cu credințele, ritualurile și instituțiile în schimbare, care fac parte din realitatea socială, ci trebuie concepută ca sursă a existenței umane, a alianței omului cu Dumnezeu. De pe poziții mai moderate în spiritul funcționalist M. Weber consideră religia o parte integrantă a procesului social și tinde s-o înțeleagă ca pe un factor al schimbărilor sociale, pe cînd pentru E. Durkheim ea alcătuiește mai întîi de toate baza integrității și stabilității societății. T. Hobbes și D. Hume punctează că religia fiind reprezentarea mitologică a structurilor sociale, afirmă valorile societăților umane, ancorîndu-le în

structura statului, iar M. Weber este de părere că autonomia religiei și funcția ei politică are un caracter utilitar în relațiile dintre state, acțiunea externă fiind motivată din perspectiva canoanelor religioase și direcționată spre scopuri lumești. K. Marx și G. Le Bon caracterizează religia ca „opium al popoarelor”, generatoare a unor relații imprevizibile la nivelul psihologiei mulțimilor. Pentru filosoful german religia este factor de conservare al autorității exploatare atât în plan intern cât și în mediul extern, iar din punctul de vedere al abordărilor sociologice contemporane, prin articulațiile sale teoretice și instituționale religia se constituie într-un element coagulator al energiilor naționale în raporturile cu actorii alogeni. Reprezentanții „Școlii de la Annales”, M. Bloch, F. Braudel, interpretează marile transformări istorice și civilizaționale în termeni de evoluție psihologică, concepțională și confesională, factorul cultural-religios prin ideile și mentalitățile care le include și aparțin diferitor civilizații fiind considerat un indicator al sistemului internațional.

Referindu-se la eforturile de a face distincție dintre cultură și civilizație, F. Braudel le etichetează ca fiind înșelătoare din cauza că civilizația alcătuiește fundamentul culturii și separarea lor este o eroare. Conform lui S. Huntington, civilizația nu reprezintă altceva decât o entitate culturală și doar în Germania gânditorii secolului al XIX-lea au trasat o profundă distincție dintre acești doi termeni, „civilizația” însumând factori materiali, iar „cultură” – valori, idealuri și înalte calități intelectuale, artistice și morale ale societății. Conform lui A. Bozeman, civilizația și cultura implică valorile, regulile, instituțiile și modurile de gândire cărora mai multe generații dintr-o societate le-au atribuit o importanță primară. Pentru F. Braudel o civilizație este un spațiu, o arie culturală, o colecție de caracteristici și fenomene culturale. Imn. Wallerstein o definește ca pe o înlănțuire specială de viziuni asupra lumii, obiceiuri structuri și cultură ale cărei forme reprezintă într-un fel întregul

istoric și care coexistă chiar dacă nu întotdeauna simultan cu alte varietăți ale acestui fenomen. În opinia lui Ch. Dawnsan, o civilizație este produsul unui proces original, în special de creativitate culturală, care este opera unui anumit popor, iar pentru E. Durkheim și M. Mauss aceasta nu este altceva decât un fel de mediu moral care înconjoară un anumit număr de națiuni, fiecare cultură națională fiind doar o formă specială a întregului. O. Spengler consideră că o civilizație este inevitabilul destin al culturii[1]. Analistul german definește șapte civilizații și câmpul religios în care s-au încadrat, civilizația fiind perioada finală în dezvoltarea culturilor locale, în cadrul căreia se produce apusul lor. N. Danilevski a elaborat teoria morfologico-culturală, prin care distinge zece culturi istorice universale ce se identifică în baza a patru criterii, cel religios fiind primordial. Autorul rus demonstrează ostilitatea Europei față de Rusia ortodoxă și discordia profundă dintre lumea slavă și cea romano-germană, religia ortodoxă conferind popoarelor slave atributul de continuatori ai Bizanțului.

De fapt, încă G. Vico scria despre cicluri culturale care conțin și variabila religioasă. J. G. Herder, în același sens, analizează dezvoltarea cultural-religioasă, mintală a popoarelor în consonanță cu fenomenul politic, dimensiunea religioasă fiind plasată pe prim-plan și considerată catalizator al evoluției sociale. Cercetînd grandoarea și decadența civilizațiilor, Voltaire pune accent pe variabila moravurilor și obiceiurile religioase. E. Taylor utilizează conceptul de cultură în conexiune cu religia privită ca ideologie și credință, imprimîndu-i și accepții antropologice de condiție a unor societăți umane bine personificate religios. J. Lubbock scrie despre fragmentarea civilizațiilor în diferite perioade istorice prin distincția cultural-mintală, religioasă.

În perioada contemporană A. Toynbee propune sistemul a douăzeci și una de civilizații, dintre care au rămas numai cinci. Gh. Dawson susține că marile religii sunt fundamentele pe care

marile civilizații se sprijină. Conform lui S.Huntington, religia este caracteristica esențială și definitorie a civilizațiilor și „într-o măsură determinată civilizațiile mari din istoria omenirii au fost confundate cu marile religii ale lumii, iar popoarele care împărtășesc aceeași etnicitate și limbă, dar diferă din punct de vedere religios, luptă unul cu celălalt, așa cum s-a întâmplat în Liban, fosta Iugoslavie și pe subcontinent” [2].

Este de subliniat că modelul teoretic a lui S. Huntington a avut un impact deosebit asupra cercurilor academice și oamenilor politici din multe țări, chiar dacă multiple interpretări ale evoluției prospective a mediului internațional fundamentate pe binomul civilizație-religie constituie o perenitate a construcțiilor teoretice și au fost conturate și de alți cercetători. Astfel, Platon și Cicero, reprezentanți ai antichității greco-romane și Confucius, în calitate de exponent al filosofiei politice din Extremul Orient, partajau spațiul politic al epocii între lumea greco-romană sau, respectiv, chineză și lumea barbară, religia fiind un element definitoriu și delimitativ. F. Petrarca scria că turcii sînt inamici, dar grecii schismatici sînt mai răi decît sarazinii și osmanii. De fapt, Evul Mediu a cunoscut mai multe ciocniri violente dintre civilizații și religii, iar Tratatul de la Westfalia a încheiat ciclul hegemonic al războaielor religioase. În același context al ciocnirii dintre religii se înscrie doctrina politică a islamului care divizează lumea în „casa păcii” și „casa războiului”. Partajarea belică a mediului extern al islamului „îndreptățește” războiul sfînt împotriva celor care nu acceptă religia lui Muhamed. Tendințele actuale de restaurare a statului bazat pe legea islamică, utilizarea islamului în criza din Golf și actele teroriste săvîrșite de musulmani denotă că există în mod real o amenințare și sfidare islamică.

S. Bo Gull a propus un model nou al sistemului internațional din epoca postrăzboi rece, pronosticînd o structură bipolară în care vesternizarea lumii neoccidentale generează ciocniri dintre cele două falii de civilizații. Penetrația creștinismului de factură

protestantă și catolică prin ideologia militantă, prozelitismul și impunerea valorilor creștine au provocat reacția lumii islamice și budisto-confucioniste, acestea prefigurându-se ca viitoare centre de putere. O idee similară este expusă și de S. Huntington, care pronosticează o axă musulmano-asiatică îndreptată împotriva Occidentului la nivel macro, cele mai violente linii de conflict fiind între islam și vecinii săi de alte confesiuni. În genere, este posibil ca cele mai periculoase ciocniri să apară din interacțiunea aroganței occidentale, intoleranței islamice și a afirmării asiatice. P. Kennedy puncta în acest sens, că perturbatorii sistemului internațional, statele islamice și blocul confucionist al tigrilor, dețin o serioasă variabilă religioasă în politica lor externă.

S. Huntington a reactivat unele abordări proprii „Școlii de la Annales”, care învederează că ideea de frontieră între civilizații este operantă în dialectica istorică a vieții internaționale prin dihtomia cultural-religioasă axată pe principiul „noi și ei” și „imaginea celuilalt”. Modelul lui S. Huntington este operațional și poate proiecta eventuale linii de demarcațiune pe orbita deciziilor politice și a conduitei externe a statelor. De fapt, mulți gânditori, savanți ai mediului internațional modern și contemporan, începând cu H. Grotius și G. Vico și terminând cu S. Huntington și E. Luttwak, au indicat asupra „predestinării” unor națiuni motivate religios să exercite o hegemonie navală sau economică, politică sau culturală. Este de remarcat că în ultimul timp au fost reactivate interpretările în spiritul unui determinism religios la scara relațiilor internaționale, fundamentat pe confruntarea axelor de civilizație, religia fiind considerată catalizator al transformărilor globale de ordin politic și economic. Dezvoltarea Uniunii Europene s-a bazat pe suportul democrației liberale și al valorilor religioase, iar K. Adenauer, R. Schuman sau A. de Gasperi în calitate de exponenți ai democrației creștine au luptat cu fermitate pentru o Europă Unită. În genere, privit ca structură civilizațională, Occidentul este expresia politică a unificării cu un

substrat religios-creștin mai întâi în componența Imperiului Roman, apoi într-un spațiu mai restrâns în cadrul Imperiului lui Carol cel Mare.

Utilizînd conceptul de georeligie, adică răspîndirea spațială a religiilor, S. Huntington face o separație rigidă între ariile cultural-religioase. C. Buchet a încercat prin prisma teoriei relațiilor internaționale să demonstreze vulnerabilitatea unor postulate huntingtoniene, punîndu-se la bază mai multe contraargumente:

1. Elementul „civilizație” devine preponderent în raport cu elementul „putere”, subliniindu-se că J. Galtung, K. Deutsch, Ph. Braillard ș.a. au demonstrat că politica de putere constituie una dintre liniile de forță ale politicii mondiale. S. Huntington plasează ipoteza ciocnirii civilizațiilor în termeni de putere, identificînd noi centre modelatoare ale politicii mondiale, cum ar fi, de exemplu, regiunea asiatico-pacifică.

2. S. Huntington asigură evoluțiilor economice și cultural-religioase o perspectivă intracivilizațională, negînd globalismul transformărilor de ordin economic, cultural și religios, iar regionalizarea economică pe baza unor matrici cultural-religioase este ilustrată defectuos și doar prin exemple din mediul nord-american și asiatic.

3. Este reactivat scenariul lui R. Aron, în care tabloul global al politicii internaționale este dominat de o „violență structurală” a actorilor. Însă, chiar dacă civilizațiile își vor preciza identitatea religioasă, ele nu pot fi surse de turbulență în cazul cînd statul – națiune nu încadrează variabila în relațiile lor externe.

4. Chiar dacă procesul de desecularizare este accelerat, „revanșa Divinității” în relațiile internaționale are doar un fundament axiologico-doctrinar, definind unele polarizări pe baza unor alianțe de valori perfectate între actori.

5. Principalul artificiu de calcul al ipotezei lui S. Huntington se reduce la substituirea statului național ca principala sursă de conflict, cu grupuri de state aparținînd unor civilizații

fundamentate pe marile religii universale. De fapt, această substituire conceptuală conduce spre schimbarea regulilor interacțiunii dintre actorii politicii mondiale.

6. Dacă se pornește de la premisa că religia este elementul fundamental care marchează și definește o civilizație, este greu de înțeles distincția profundă dintre civilizația occidentală și civilizația ortodoxă, doar ambele sunt în plan religios creștine. Se creează impresia că se revine la dogmele medievale, când apusenii etichetau răsăritenii ca fiind schismatici. Totodată, Grecia, unul dintre pilonii ortodoxiei, este membru plenipotențiar al Uniunii Europene, iar în cadrul civilizației occidentale poate fi detectată o diferențiere dintre catolicism și protestantism, distincția dintre aceste două axe religioase fiind tot atât de marcată ca dintre ele și ortodoxism.

7. Dezoccidentalizarea elitelor politice din lumea neoccidentală conține și o componentă religioasă în procesul de „hinduizare” a Indiei sau „reislamizare” a spațiului arab. Diferențele religioase pot crea rupturi ale sistemului internațional doar atunci când comportamentul belicos al unor actori este activizat prin apelul la religie. Fără a unilateraliza identificarea surselor de conflict fundamentate religios, este de subliniat că doar sfidarea islamică a creat serioase antagonisme în cazul conflictelor din Bosnia, Caucaz și Sudan. Activizarea mișcărilor islamiste în zona mediterană și adriatică a condus spre decizia NATO de a amplifica măsurile de securitate pe flancul sudic, iar cu unele state islamice inițiind parteneriate specifice zonei de influență.

8. Teza huntingtoniană poate fi contracarată și de poziția schimbului cultural dintre civilizații, a multiculturalismului. Fără a considera Occidentul un creuzet de civilizație este de remarcat că „traficul civilizațiilor” a dat câștig de cauză lumii apusene, debușând într-un etnocentrism care a atras fenomenul de respingere a culturii occidentale și idigenizarea unor culturi neoccidentale. În relația „occident – lumea neoccidentală”

asistența economică din partea Vestului va prevala comparativ cu deosebirile cultural-religioase.

9. Înlocuirea paradigmei războiului rece cu modelul ciocnirii civilizațiilor tulbură nivelul conceptual al teoriei relațiilor internaționale. S.Huntington a redus un concept de bază al teoriei relațiilor internaționale, actorul statal, la rolul de agent al civilizației, circumscris caracteristicii sale exponențiale-religia, chiar dacă echilibrul și politectonica puterii din sistemul internațional țin într-o mare măsură de interacțiunile interstatale. În realitate însă, statele controlează dinamica civilizațiilor și nu civilizațiile țin sub control statele. De multe ori actorii statali fac apel la credința religioasă sau experiența culturală comună, dar aceste opțiuni se circumscriu interesului național.

10. S. Huntington confundă două sectoare diferite ale analizei sociologice - cultura/religia și politica, atribuindu-i primului element calitatea de singură sursă de conflict. Atât politicul, cât și economicul sînt elemente generatoare de conflict în lumea contemporană. Actualmente sînt înregistrate tot mai multe conflicte politico-militare dintre state integrate în sistemele de valori cultural-religioase identice: problema nord-irlandeză, conflictul irano-irakian sau kuweito-irakian etc [3].

Evident că nu toate componentele paradigmei huntingtoniene și argumentele împotriva lor pot fi acceptate, însă cert este că în epoca post război rece există un set de antagonisme, inclusiv de natură religioasă. Imn. Wallerstein consideră că activizarea religiei în sistemul internațional se produce în timpul mondializării capitalismului, iar A.Toffler numește religia un pretendent la putere.

Transformarea mesajului religios în obiective politice de putere este un proces mai dificil de identificat, religia urmînd a fi privită sistemic pe următoarele componente: practica, credința și instituțiile religioase. De asemenea, nu pot fi trecute cu vederea fundamentele teologice generatoare de discursuri și poziții politice din partea instituțiilor religioase. Cele mai

frecvente abordări ale religiei în acest sens constă în faptul că aceasta este identificată cu un principiu fundamental care animează adaptarea deciziilor de către actori; este un element esențial inerent oricărui spațiu geoetnic de civilizație; este o componentă a formării identității naționale și un element important în raportul național (statul național) – supranațional (factorul cultural-religios instituționalizat); este o parte integrantă a unei entități culturale, o verigă a procesului istoric în cadrul căruia prezentul provine din trecut; este un sistem solidar de credințe și practici ce se raportează la lucrurile sfinte; este un ansamblu de manifestări concrete a unei credințe care separă oamenii printr-o dimensiune spirituală ce transcende condițiile lor psihice.

A. Eister subliniază ca funcțiile religiei nu sunt similare cu funcțiile credinței, consecințele lor asupra comportamentului și atitudinii fiind diferite. În expresia sa culturală și instituțională, religia este în raport cu credința după cum clădirea cu arhitectul [4]. Dacă credința este relația dintre om și Dumnezeu, religia este o dimensiune dublă: verticală cu transcendența și orizontală cu comunitatea de credincioși. Credința este elementul fundamental al sistemului religios și se concretizează sub formă de religie. „Credința este faptul de a crede în Dumnezeu, într-o dogmă prin adeziune profundă a sufletului și inimii” [5]. Dimensiunea instituționalizată a religiei este biserica, „o societate a cărei membri sînt uniți prin faptul că își reprezintă într-o manieră identică lumea sacră și raporturile ei cu lumea profană și traduc această reprezentare comună în practică”. Credința alcătuiește baza edificiului, religia este expresia acestuia în lume, iar biserica constituie structura și funcționalitatea confesională. J. Bauer consideră că definițiile credinței, religiei și bisericii sînt profund influențate de experiența creștină. Ele se aplică cu dificultăți în raport cu iudaismul și islamismul, iar în sanskrită, care este limba hinduismului, termenul „religie” în genere nu există, budismul

neavînd nici rit de inițiere, nici limbaj sacru și nici ierarhie religioasă, iar confucianismul dezvoltîndu-se în condițiile lipsei bisericii și clerului [6].

Teoria relațiilor internaționale presupune analiza religiei în sens doctrinar, privită ca un set coerent de idei. Acțiunile religiei pot fi detectate prin urmărirea activității instituțiilor care diseminează și dezvoltă discursul doctrinar. Biserica și formațiunile politice de orientare religioasă se încadrează în grupul actorilor nestatali, iar din perspectivă juridică nu dispun de prerogative etatiste ca subiecți ai dreptului internațional. Cazul Sfîntului Scaun este deosebit: deși promovează un discurs diplomatic ce conține conotații politico-statale și care este difuzat de misiunile apostolice, Vaticanul, conform opiniei multor analiști, prin tradiția sa are mai degrabă o vocație supranațională. Sfîntul Scaun este subiect al dreptului internațional, el poate acționa ca un actor independent în relațiile internaționale pronunțîndu-se frecvent pe marginea multiplelor probleme, acest fapt nefiind însă un obstacol în calea bisericii catolice de a fi considerată drept o organizație spirituală transnațională. Atît bisericile naționale apărute după Reformație, ca reacție la hegemonia absolută a Romei, cît și bisericile naționale sud-americeane, promotoare ale unei opțiuni independente de linia papalității, denotă statutul de actor nonstatal al bisericii romano-catolice. În relațiile cu vaticanul bisericile catolice naționale au făcut mai multe tentative de a elimina „suzeranitatea” papală în problemele de politică internațională.

În același timp, răspunzînd la penetrația sectelor neoprotestante, biserica romano-catolică a replicat cu o adevărată contra reformație, comparabilă ca demers și amplitudine cu cea medievală, Papa de Roma vorbind tot mai insistent la începutul anilor 90 ai secolului XX despre o nouă evanghelizare a Americii Latine. Pe de altă parte, în ideologia politică a Vaticanului, se proeminează un anumit gen de fundamentalism catolic, uneori marcat de accente prozelistice și

promovat de unii analiști în domeniu. P. Kennedy identifică un soi de „antantă” între confucianism și islam împotriva Occidentului și valorilor creștine, punctînd în acest sens eficiența prozelitismului catolic. Unele mișcări catolice fac prozelitism în Europa de Est, fapt ce sfidează autoritatea bisericii ortodoxe și pune în impas dialogul ecumenic. Prozelitismul rămîne piatra de încercare a relațiilor dintre Patriarhia Moscovei și Vatican, pozițiile moscoviților fiind intransigente față de penetrarea catolică în Ucraina de Vest, iar vaticanul nu dispune de răspunsuri convingătoare care ar legitima acest proces.

Cît despre biserica ortodoxă, aceasta a promovat procesul de autocefalie, mai mult prin patriarhia de la Constantinopol și mai puțin prin cea de la Moscova. Patriarhia de la Constantinopol a condamnat exploatarea religiei în scopuri politice, dezaprobind orice alianțe politice în numele ortodoxiei, pe cînd biserica de la Moscova tradițional însoțește discursul statal. În virtutea gradului avansat de entropie al relațiilor internaționale și caracteristicii lor anarhice, bisericile naționale intervin în anumite evenimente de politică externă, cum ar fi de exemplu condamnarea de către Biserica Ortodoxă Română a războiului din Transnistria. În aceste cazuri, politica lor se fundamentează pe discursul oficial al statului în care își desfășoară activitatea.

R. Garody abordînd utilizarea religiei în calitate de „instrument al politicii prin sacralizare”, identifică unele „maladii” grave proprii religiilor. El consideră că pericolul principal al sfîrșitului secolului XX sînt integristele și face critică aspră atît la adresa expansiunii religioase cu valențe geopolitice bine conturate, cît ingerinței factorului confesional în relațiile interstatale. R.Garody încearcă să combată teza „ministeriatului Sfîntului Pavel” prin care papa își desfășoară activitatea în calitate de suveran „pămîntesc”, subliniind că „Hristos al lui Pavel nu este Isus” [7]. Într-o scrisoare apostolică reflectîndu-se poziția catolicismului în materie politică și

ecumenică, se stipulează că papalitatea este o formă a „ministerului lui Petru” și catolicii trebuie să recunoască acest minister, nu neapărat papalitatea. „Dialogul cu Orientul” este prevăzut de a se desfășura prin biserica orientală în integritate, deși în acest spațiu există mai multe biserici legate de spiritualitatea bizantină. La rîndul său, Patriarhul Constantinopolului subliniază „responsabilitatea ortodoxiei în constituirea unei Europe creștine unite”, insistînd în favoarea dinamizării dialogului ecumenic.

Dialogul interconfesional susținut de Consiliul Ecumenic a temperat lupta dintre bisericile și religiile universale. Totodată, coagularea unor obiective politice îndreptate spre conservarea unor arii de cultură și civilizație a provocat diferite speculații și scenarii bazate pe teoria conspirației, printre care și o mult vehiculată „axă ortodoxă” Moscova-Belgrad-Atena, reiterată speculativ cu ocazia conflictului iugoslav. Nu și-a găsit realizare nici presupusa relație Moscova-Belgrad „generatoare” a unui „fundamentalism ortodox”, iar ideea despre poziția comună a Rusiei și Greciei alimentată de substratul religios „al puternicilor legături spirituale și culturale” care animă cele două popoare s-a dovedit a fi departe de realitate, chiar dacă Pactul de prietenie și de cooperare ruso-elen din 1994 prevede stabilirea de relații bazate pe „religia creștină ortodoxă”.

Prin urmare, există un sector social cu determinații derivate din legitimitatea politico-religioasă a factorului confesional și a celui politico-diplomatic bazat pe liderismul politic. Cele două planuri se interferează conform principiului descris de Augustin Magnificul: cetatea divină, perfectă și morală interacționează cu cetatea umană, secularizată și justificatoare. În unele cazuri preceptele religioase sînt incluse și codificate în dreptul intern al unor state, referirea la islam în actele legislative și normative ale acestora, fiind elocventă în acest sens. Acest aspect conține și conotații externe, determinînd orientările și deciziile de politică externă a multor state. Astfel, la recomandarea Irakului,

Egiptului și altor state care combină naționalismul arab cu sensibilitatea islamică, Conferința de la Chatam House (1982) a adoptat decizia de a utiliza islamul în formularea conceptuală a politicii externe.

Considerăm că religia privită ca ideologie și mesaj politizat este un factor mai mult sau mai puțin important în setul de criterii de putere de care dispune un stat. Combinarea elementului politic cu cel religios se face la nivelul statului și interesului național marcând adoptarea deciziilor de politică și opțiuni externă ale actorilor statali și chiar ale unora din cei nestatali. Influența religiei prin latura ei instituțională, precum variabila doctrinală reprezentată de „homo religiosus”, sînt perceptibile în sfera relațiilor interstatale. Matricea religioasă s-a constituit într-un element fundamental al sistemului internațional, avînd statutul de factor activ, uneori chiar determinant în relațiile internaționale contemporane. Creșterea influenței religiilor universale este o realitate și un fapt politic.

Totuși, prin activitățile de politică externă a unor actori statali de factură teocratică, religia devine factor de risc la adresa securității internaționale. Astfel, revoluția islamică din Iran a avut un impact deosebit asupra sistemului internațional, perturbînd serios nu doar securitatea regională, dar și pe cea la nivel global, afectînd în același timp unitatea liniei politice în cadrul islamului. De fapt, lipsa unității lumii islamice rezultă în special din cele două orientări: sunită, cu centrul în Arabia Saudită și šiită, localizată în Iran.

Menținîndu-ne pe aceeași axă de abordare, remarcăm că H. Kissinger, de asemenea estima războiul din Bosnia ca fiind unul religios. C. Buchet din contra, este de părere că în perioada regală și apoi a federalismului titoist n-a funcționat un „creuzet religios” care să impună una dintre cele trei religii – catolică, ortodoxă sau musulmană. Defederalizarea și apariția unei celule de criză balcanică au fost generate în mod esențial de precizarea și resurecția identității naționale, „specificitățile religioase ne mai

făcînd altceva decît să adîncească separatismul corpului politic comun, Iugoslavia, între croați, sîrbi și bosniacii musulmani” [8]. Considerăm că ambele aprecieri nu sînt lipsite de adevăr: conflictul din Bosnia n-a fost unul exclusiv sau preponderent religios, însă cele mai mari atrocități săvîrșite pe bază confesională în spațiul ex-iugoslav sînt atestate în decursul acestui război.

O altă problemă inflamabilă a fost recunoașterea diplomatică a Macedoniei ex-iugoslave. Cînd unele țări-membre ale Uniunii Europene au trimis misiuni diplomatice la Skopje, guvernul grec s-a declarat amenințat de „occidentalismul european”, proclamînd „existența moștenirii bizantine” și a „fraternității ortodoxe”, și pronunțîndu-se împotriva „pangermanismului susținut de vatican”. În situația creată, Uniunea Europeană invită Grecia la un „comportament rezonabil”, avertizînd-o cu o eventuală intervenire pe lîngă Curtea Europeană de Justiție pentru „naționalismul religios arhaic” pe care-l manifestă. De fapt, teoria „Europei tribale”, de asemenea, se bazează pe un conținut civilizațional-religios bine precizat și determinat, dar care aduce prejudicii spiritului paneuropean, trasînd o „cortină de catifea”. Precizăm că și bipolaritatea din perioada războiului rece a conținut în structura ei axe cultural-religioase și alianțe edificate pe bază de valori, discursurile politice a celor două tabere incluzînd frecvente referiri la aspectele religioase: „cruciada împotriva bolșevismului” sau „lupta împotriva misticismului imperialist”.

Logica raporturilor de putere în afacerile internaționale ține de balanța puterilor pe scară internațională. Fundamentarea conflictelor pe bază cultural-religioasă nu este cel mai potrivit model de articulare a relațiilor internaționale din perioada postrăzboi rece. Distincțiile culturale se alternează mai greu decît cele economice sau politice, „imaginea celuilalt” continuînd cu „războiul imaginilor” etnocentriste, cu derapaje de protocronism cultural. Conform lui S. Huntington, „o civilizație

este semnificația umană – cea mai profundă și cea mai amplă identitate culturală pe care-l au indivizii” [9]. Statul-națiune este motivat în acțiunile sale externe și de variabila cultural-religioasă. Faptul că națiunile și grupurile de națiuni vor fi cele antrenate în conflictul de factură culturală denotă accelerarea procesului de desecularizare a sistemului internațional.

Multiculturalismul este o trăsătură fundamentală a spectrului de civilizație a lumii contemporane. Faptul că lumea nonoccidentală are o altă viziune despre modelarea raporturilor de putere pe scară globală nu presupune expres că aceasta va intra în conflict cu Occidentul, care, conform teoriei ciclurilor hegemonice propuse de R. Gilpin și Imn. Wallerstein, este în culmea puterii sale ca civilizație, însă imaginea „declinului” său relativ este tot mai vizibilă.

De asemenea, este discutabilă teza conform căreia, procesele economice reduc din identitatea actorilor, din cauza că regionalismul și „spiritualizarea frontierelor” alcătuiesc formula prin care majoritatea statelor promovează o politică economică externă activă – SUA, Japonia ș.a. Conceptul de geoeconomie nu poate fi contracara de cel de georeligie, fiecărui revenindu-i poziția și semnificația sa. Mecanismul generator de conflicte este de natură geopolitică, deoarece mapamondul este partajat geoeconomic și geopolitic, elemente care transcend diferențele dintre civilizații și aspectul lor religios.

Din perspectiva reevaluării sistemului internațional contemporan sursele de conflict motivate religios nu trebuie nici subapreciate, nici absolutizate în analizele de politică externă. Subaprecierea sau absolutizarea acestei componente abordate ca o integritate totală în politica mondială pare să genereze accente exagerate, însă mediul de analiză științifică trebuie să păstreze ponderație și echilibru în evaluare.

CONEXIUNEA DINTRE POLITICĂ ȘI RELIGIE

Politica și religia alcătuiesc unele dintre cele mai străvechi forme de manifestare a activității umane, interacțiunea și interdependența lor pot fi găsite în orice perioadă istorică. Nu este ceva împlător că politica și religia s-au aflat întotdeauna în legătură strânsă, dat fiind că politica este o formă de activitate spirituală una dintre funcțiile căreia constă în reglementarea relațiilor dintre oameni. Aristotel numește politica etică socială, definiție care a primit o largă răspîndire. La rîndul ei, în toate timpurile și în toate formele de manifestare religia a inclus în sine moralitatea în calitate de componentă valorică indispensabilă și primordială, care de asemenea este o formă importantă de reglementare a relațiilor interpersonale. În această ordine de idei este evident că politica și religia nu pot fi „indiferente” una față de alta: în diferite epoci istorice și în condiții politice deosebite această relație capătă forme de o varietate extremă – de la amicitie strînsă la conflicte acute.

La baza interconexiunii dintre politică și religie, ca și a altor sfere ale vieții sociale se află relația complexă de corespondență și contradicție dintre diferite aspecte ale acestor sfere. Concordanța, contradicția sau indiferența determină interconexiunea și interdependența dintre sfere. Se cuvine de precizat că însuși caracterul interacțiunii dintre diverse sfere ale vieții sociale este unul dublu. Primul aspect își găsește manifestare în relațiile de cauză și efect, adică un eveniment ce s-a produs într-o sferă devine cauză a altor evenimente din cealaltă sferă (de exemplu, progresul tehnico-științific a condiționat la timpul său schimbarea modului de producție și structura societății în ansamblu). Al doilea aspect se reflectă în

înlocuirea deplină sau parțială a funcțiilor proprii unei sfere de către alta, când prima din anumite cauze nu poate să le îndeplinească. Astfel, în socialism ideologia marxistă a strîmătorat esențial religia, arogîndu-și funcția de formare a conștiinței sociale.

În culturile preantice și antice, în special în cele orientale, cunoștințele religioase nu erau separate de cele științifice, ci alcătuiau o integritate prin care se descria lumea. Oamenii însușeau imaginea lumii care se afla în corespundere cu descrierile semimitice, o parte din reprezentări despre lume fiind verificată experimental, doar zeii „existînd” în afara dubiilor. În mod identic erau educați în copilărie și viitorii sacerdoți, care credeau cu sinceritate în abordările mitizate ale lumii, fapt care însă nu era un obstacol în calea religiei de a se implica activ, influențînd procesul construcției de stat și politica în ansamblu. Atît religia cît politica se află în relație directă cu masele largi de oameni, religia rămînînd timp îndelungat principala formă a conștiinței sociale, iar politica începe acolo unde sînt prezente anumite grupuri sociale. Orice sistem de viață în grup presupune o putere de dominație, aceasta fiind acceptată, conform lui E. Durkheim, deoarece societatea generează o imagine sacră despre sine-însăși, sacralizarea puterii garanțindu-i stabilitatea.

În societățile preantice și antice contactul dintre politică și religie s-a produs în special prin fundamentarea divină (zeificată) a puterii cîrmuitorului. În Babilon această schemă era pe înțelesul majorității – omul nu este sursă a puterii, ci numai utilizator al puterii zeilor, voința cărora este chemat s-o exprime. În Egiptul Antic cîrmuitorul era identificat cu zeitatea și el însuși putea să-și înfăptuiască voința. Legile lui Manu stipulau că puterea monarhului este desprinsă din profilul zeităților, teocrația brahmanilor îndrumînd și protejînd monarhia. Aceste exemple denotă că religia fortifica pozițiile cîrmuitorilor și alcătuia baza politicii interne a statului. Totodată, sînt atestate tentative din partea puterii de a influența asupra credinței

supușilor, acestea reprezentînd mai degrabă niște excepții care, de regulă, nu conduceau spre schimbări esențiale. Astfel, faraonul Amenhotep al IV-lea, primind numele de Ehnaton, a abrogat tradiția respectării zeităților vechi și a impus respectarea unicului zeu Aton. Însă această situație n-a durat mult timp și după moartea faraonului a fost restabilită ordinea precedentă a ritualului. Prin urmare, religia asigura stabilitatea societății și fortifica autoritatea cîrmuitorilor prin zeificarea lor sau, mai tîrziu, prin proclamarea acestora în calitate de „aleși ai divinității”. Religia a contribuit la depășirea fărîmițării gentilicotribale și teritoriale, adică la formarea statului, impunînd și reflectînd orînduirea socială, un atribut imanent al căreia era autoritatea incontestabilă a forțelor supreme. În Roma precreștină zeitățile locale ale popoarelor cucerite erau acceptate cu condiția ca împăratul să fie recunoscut în calitate de membru dominant în panteoanele lor. Simbolizată prin împărat, Roma devenea nu numai de facto, dar și de iure forța politică tutelară asupra popoarelor mai mult sau mai puțin egale și dacă esența împăratului este una divină, supușii săi în numele ascultării religioase urmau să-i poarte respect politic. În această ordine de idei poate fi mai lesne de înțeles conflictul dintre Roma și Ierusalim. Nu este nimic excepțional că Iudeea este supusă Romei, această soartă a fost împărtășită de majoritatea popoarelor din bazinul mediteran. Altceva este că pentru evrei Dumnezeu lui Israel era singurul și unicul nesupus oricărei concurențe. Un împărat care nu este mai divin decît alți dumnezei este un împărat coborît la nivelul altor conducători politici și dacă împăratul este un conducător politic fără ca să aibă atribute divine, este legitim de a i se opune. Monoteismul ce se răspîndea în Imperiul Roman sub influența evreiască și apoi celei creștine era un pericol serios pentru pax romana și prin aceasta se explică ferocitatea represiilor romane contra Ierusalimului.

Așadar, politica și religia sînt poziționate pe o treaptă sau alta a sistemului piramidal al societății, ierarhia organizării sociale le fixează locul și rolul pe scara puterii, indicînd cine o exercită și asupra cui este exercitată. În orice societate există o autoritate supremă, suverană, plasată în vîrfurile ierarhiei și care emană supremație. Dacă în democrațiile moderne puterea este expresia, voinței poporului, nu trebuie de uitat că pe parcursul istoriei, autoritatea suverană a fost și mai continuă să fie sursă a puterii, dispunînd de „privilegiul” de a se întreține cu sacralitatea, cu divinitatea, fără ca ea însăși să fie divină.

Răspîndirea creștinismului a provocat transformări esențiale în relația puterii cu poporul. Unele nemulțumiri particulare față de evoluția „firească” a conducerii cu statul au început în timpul regelui Irod, din ordinul căreia a fost desfășurată acțiunea de omorîre a viitorului rege al iudeilor despre nașterea căruia s-a vestit. Însă decizia politică a lui Pilat, adoptată sub presiunea opiniei publice, de a-l executa pe Isus Hristos poate fi calificată în istoria omenirii ca cea mai mare ingerință a politicii în religie. Un alt eveniment esențial este decretarea de către Constantin cel Mare a creștinismului în calitate de religie principală în Imperiul Roman.

După ce a promovat o politică îndelungată de persecuție a creștinilor care acceptase puterea politică a Romei, dar respingeau divinitatea împăratului, aceasta a cunoscut o perioadă de toleranță. Împăratul Constantin a promulgat Edictul de la Milano, prin care a fost abolită persecuția creștinilor și proclamată toleranța pentru toate religiile. Ceva mai târziu creștinismul devine religie de stat, impunîndu-se oficierea serviciului creștin și declarîndu-se duminica zi de odihnă, bisericii acordîndu-i-se privilegii și cedîndu-i-se terenuri. Statul s-a pus în serviciul religiei oficializate, dar a devenit immanentă separarea dintre conceptul politic al statului și cel religios al bisericii.

Se cuvine de subliniat că primii creștini nu-și propuneau să schimbe lumea și s-o facă mai bună, ci erau convinși în sfârșitul ei apropiat și se gîndeau la salvare, mizînd nu pe restructurarea celei existente, ci pe viitoarea împărăție divină. Evanghelia nu conține apel de eliberare politică, ci mai degrabă cheamă la eliberare de politică. Creștinismul s-a delimitat de reprezentarea antică despre unitatea politicii și eticii refuzînd să vadă în om o ființă politică după natura sa, deoarece considera că potențialul uman se realizează nu în existența lui politică. Prin urmare, măsura religioasă a omului nu era gîndită ca simplă continuare a măsurii lui lumești, creștinismul învățînd cum să fii liber într-o lume neliberă, în care puterea politică prin violență subjugă omul. Subjugarea este totală atunci cînd existența umană este ocupată complet de politică, în cazul dacă politica, natura umană și etica alcătuiesc o unitate integră. Creștinismul a început cu delimitarea principală dintre politică și etică, subliniind că ultima este ceva mai înălțător decît scopurile și activitățile pămîntești care rămîn la nivelul relațiilor omului cu omul, statul și societatea: există lumea exterioară și lumea interior-spirituală a existenței umane „în cealaltă parte a vieții politice”. În forma sa inițială creștinismul chema la opoziție față de aparatul de stat al Imperiului Roman care pretindea nu doar la supușenie fizică dar și spirituală. Totodată, creștinismul n-a transformat credincioșii într-o comunitate apolitică și izolată de lume. Isus Hristos condamnă fărădelegile și violența, subjugarea și inegalitatea socială, toate aceste flageluri făcînd obiect al dezaprobării morale. Prescripțiile politico-juridice au fost puse în opoziție cu „legea” inimii omului, violenței i s-a contrapus dragostea ca formă de legătură dintre oameni și principiu moral de opunere în fața răului. Altfel spus, doar mijloacele justificate moral sînt acceptabile în lupta cu răul. Creștinismul a făurit morala religioasă și prin aceasta a dobîndit posibilitatea de a influența asupra istoriei laice și luptei politice, relațiilor omului cu puterea de stat și mișcării de eliberare a popoarelor.

Mecanismul acestei influențe include interacțiunea dintre evoluția științifică a evenimentelor istorice, valorile imanente ale lumii, adică împărăția lumească și începutul spiritual transcendent, postulatele moral-religioase, adică împărăția divină. Acest mecanism este edificat pe antinomia puterii lumești și puterii spirituale, tratată și exprimată diferit. Astfel, în învățătura sa despre două orașe Augustin Magnificul opune statului biserica. În teoria lui M. Luther despre două regate, conducerea divină cu lumea este exercitată prin puterile laice și ecleziastice, pentru amestecarea cărora el blamează catolicismul. În acest sens, împărțirea celor două împărății, a credinței și a activității politice, a cetății divine și a orașului pămîntesc a stabilit două poluri de gravitație între care pendulează conceperea creștină a istoriei: divizarea lor plenară, pe de o parte și identificarea, pe de altă parte.

Dacă misiunea creștinismului constă în eliberarea interioară a omului de lumea depravată, etatizarea lui în secolul al IV-lea de către Constantin cel Mare a însemnat adaptarea credinței în Dumnezeu la necesitățile statului în numele creștinării acestuia. Acceptînd alianța cu statul, biserica a dobîndit putere politică, asumîndu-și prerogativa de justificare a puterii de stat. Prin adaptarea credinței în Dumnezeu față de politică, biserica a pus sub semnul întrebării solvabilitatea morală a credinței, fapt pentru care Voltair declara mai târziu că biserica fiind creată pentru a predica morala, deseori se dedă jocului politic și pasiunilor umane.

În epoca clasică a civilizației religia reprezintă nucleul vieții societății, iar altor forme de activitate spirituală le reveneau ca regulă doar funcții executive. Din punctul de vedere al politicii, creștinismul pe măsura consolidării sale capătă un potențial ideologic în creștere, toate păturile sociale dînd ascultare vocii bisericii. Prin eforturile cîtorva fețe a fost creată o doctrină politico-religioasă de sine stătătoare: Augustin Magnificul a abordat istoria universală de pe pozițiile

creștinismului și a dezvoltat ideea despre predestinarea divină a istoriei umane. Toma d'Aquino consideră că puterea laică trebuie să alcătuiască sinteza a trei forme corecte de guvernământ propuse de Aristotel – monarhia, aristocrația și politica. În lume există o ordine ierarhică universală creată de Dumnezeu, statul fiind una dintre părțile ei componente.

Timp de mai multe secole a fost acceptată ordinea că orice putere, suverană în propriul fief, să fie subordonată Romei, papalitatea urmărind cu strictețe respectarea deciziilor bisericii catolice de către conducătorii laici. În cazurile de nesupunere, Roma amenință cu excomunicarea, dar care a fost utilizată în special după Reformație împotriva suveranilor recalcitranți. Grație influenței sale asupra populației, biserica catolică a avut posibilitate de a alimenta nesupunerea civilă: aura religioasă care înconjura suveranul și îi asigura autoritatea depindeau de bunăvoința papei.

Reformația, care respingea puterea papală, a fost nevoită să se confrunte cu problema relațiilor dintre religie și politică. Atât M. Luter, cât și J. Calvin se pronunțau mai întâi de toate pentru o politică de acomodare și în această ordine de idei, principii germani, influența papală asupra lor fiind apăsătoare, au recurs la naționalism pentru a-și justifica trecerea lor la Reformație. În filosofia sa M. Luter se pronunță pentru libertatea religioasă, împotriva papei, dar care nu era însoțită de libertate politică, împotriva principilor. În cazul revoltelor nici principii, nici țărani nu se comportau ca niște credincioși creștini, însă primii aveau avantaj: un suveran poate ocupa postul său numai când Dumnezeu dorește și deci, oamenii trebuie să se supună suveranilor, iar aceștia să apere adevărata credință. Prin urmare, luteranismul se pronunță pentru trecerea de la biserica catolică, percepută ca străină, la bisericile naționale, statul și biserica apropiindu-se și mai mult.

J. Calvin predica libertatea religioasă condiționată de predestinare, acorda preferință liderilor politici aleși contra

suveranilor ereditari și nu preconiza supunerea decît cu condiția că respectă Cuvîntul divin. El considera că bisericile trebuie să fie autonome, puterile publice să fie legitime și ambele să colaboreze. Această colaborare prevedea ca puterea să se pună în serviciul bisericii, dar în același timp, acodîndu-i dreptul de ingerență în afacerile ei.

Este de subliniat că cercetătorii contemporani tratează diferit rolul Reformației sub aspectul relațiilor dintre politică și religie. D.B. Forester exprimă punctul de vedere că acest rol constă în depolitizarea credinței. În învățătura sa Luter susține că biserica trebuie să fie nu o instituție, ci o uniune spirituală iar adresarea ei către politică îi diminuează adevărata funcție; în învățătura lui J.Calvin persistă ideea că politizarea excesivă a bisericii a devenit un obstacol în calea exercitării predestinării ei [10]. M. Barbier din contra, consideră că acești oameni creștini personifică tendința către supremația absolută a religiei față de politică, către subordonarea politicii față de religie [11].

Cazul extrem, de fuziune dintre biserică și stat a fost crearea bisericii anglicane. Actul de supremație din 1536 transferă puterile de la papă către rege, „unic și suprem conducător asupra pămîntului bisericii din Anglia”. Fiind completat prin actul de uniformitate din 1558 și de „Cele 39 articole” din 1563, sus-menționatul Act a dat naștere bisericii anglicane, cu decorul și ierarhia eclesiastică apropiată de catolicism și cu doctrină inspirată din protestantism. Aceasta a fost o reușită a intervenției politicii în domeniul religios: suveranul se află în fruntea bisericii, iar arhiepiscopului de Canterbury îi revine direcția religioasă.

Datorită faptului că în epoca modernă se produce treptat schimbarea opțiunii pentru alte idealuri, rolul religiei în viața societății a început să se reducă esențial, apropiindu-se de situația contemporană. Dezvoltarea gîndirii filosofice a minimalizat funcția de concepție despre lume a religiei, cel puțin în mediul cercurilor intelectuale ale societății, dar care profesau

conducerea politică. Intacte au rămas numai pozițiile moralei religioase care defineau normele sociale, acestea fiind pentru politică limite și orientări. În condițiile menținerii tendințelor către extindere, religia și-a pierdut din influență asupra politicii, această ordine fiind alimentată de următorii factori: 1) dezvoltarea concepției filosofice despre lume, în special în epoca Iluministă, în care rolul dominant aparține rațiunii; 2) dezvoltarea științei și tehnicii, în calitate de catalizatori, servind un șir de inovații fundamentale și marele descoperiri geografice; 3) conturarea tendințelor către secularizare, adică despărțirea bisericii de stat, transformarea politicii într-o formă de sine stătătoare de activitate spirituală și autonomizarea religiei; 4) democratizarea relațiilor dintre politică și religie: pe de o parte, prin modificarea de neutralitate a autorităților suveranului, iar pe de alta, prin apariția noilor forme de organizare și raporturi socio-economice, a mișcărilor de masă sindicale și acordarea dreptului de vot.

Epoca modernă debutează cu intrarea în secolul rațiunii: începând cu Iluminismul, civilizația europeană s-a dezvoltat sub semnul predominării raționalității. Una dintre premisele acestui secol a fost conturarea și aprofundarea secularizării, biserica nu mai dispune de ultimul cuvânt în artă și știință, drept, morală sau politică. Distanțarea eticii și politicii de creștinism fundamentată prin creația iluminiștilor a primit un conținut nou și se rezumă la credința în rațiune ca forță capabilă să-l facă pe om liber, să-i ofere putere asupra naturii și sine însuși. Eliberându-se de tutela religioasă, etica găsește sprijin în rațiune, în știință. B. Spinoza subliniază că Universul este în stare să genereze toate acele sentimente, inclusiv dragostea, care în trecut erau prezentate ca fiind legate de credința în Dumnezeu ca început personificat. În acest sens, morala poate fi în conexiune cu știința care conduce spre iluminarea finală și deplină a omenirii de către rațiune, fapt ce deschide în fața omului perspectiva progresului nelimitat.

J.A. Condorset consideră că perfecționarea legilor și instituțiilor publice este o consecință directă a progresului științelor, aflat în relație directă cu progresul instruirii, iar natura leagă într-o totalitate indisolubilă adevărul, fericirea și virtutea. Unul dintre rezultatele progresului rațiunii umane necesare fericirii generale trebuie să fie depășirea prejudecăților: filosofia iluministă asociază cu religia creștină, dogmatismul și fanatismul, ignoranța și duplicitatea.

Ilumiiniștii exprimau convingerea că triumful rațiunii conduce spre ruina iluziilor și superstițiilor. Omul ce gândește rațional nu încalcă normele morale din cauză că rațiunea îl ajută să-și învingă și să-și stăpânească pasiunile. Morala nu mai este transcendentă, ea devine o stare a omului. Conform lui T. Hobbes, rațiunea umană este instanța supremă în problemele morale, iar I.Kant subliniază că lumea ajunsă la perfecțiunea etică devine cauza rațiunii practice. Prin urmare, raționalizarea lumii include și factorul moral-religios. „Cunoscînd” adevărul, știința are menirea să contribuie la soluționarea problemelor principale, inclusiv în domeniul moralei și politicii. Evul Mediu creștin unea politica cu morala prin credința religioasă, prin dimensiunea religioasă a lumii. Această legătură istorică a fost întreruptă odată cu secularizarea.

În condițiile unei societăți ce se caracterizează prin „starea naturală a omului”, predominarea intereselor egoiste și a războaielor, N. Machiaveli găsește întruchiparea idealului puterii de stat în Imperiul Roman precreștin. Măreția și forța statului consideră gînditorul, trebuie să fie conservate și sporite de către conducători, din cauza că societatea este compusă din indivizi egoiști și războinici. În aceste scopuri se cuvine ca oamenii politici să facă uz de toate mijloacele potrivite, urmărindu-se menținerea ordinii publice și de stat.

T. Hobbes consideră că omul în stare naturală este ghidat doar de egoism și tendințe de autoconservare. Pentru a evita „războiul tuturor împotriva tuturor”, în baza acordului social

este fondat statul, iar supunerea față de suveran devine cheazăia vieții pașnice. Este admis doar ceea ce este sancționat de către stat: religia este închinare în fața acelor forțe care recunosc statul în calitate de obiect de cult și al fricii, iar închinarea în fața forțelor care nu recunosc statul, este prejudecată.

J.-J. Rousseau atribue artei și științei responsabilitatea pentru degradarea morală a omului civilizat, considerînd că ele deseori înfrumusețază cătușele robiei și nu îmbunătățesc moravurile. De fapt, el este precursor al criticii la adresa civilizației tehnico-științifice, care se bazează pe blamarea lumii ce a pierdut credința în Dumnezeu.

Separarea dintre stat și biserică asociată cu epoca modernă, a avut precursori în Evul Mediu. În acest sens punctăm că Guillaum recuza orice relație dintre teologie și filosofie, credință și rațiune, care aparțin la două domenii distincte, și deci, făcea deosebire între puterea spirituală și puterea lumească. Fiecare tip de putere constituia o sferă specifică și suveranul nu putea să intervină în afacerile bisericii, iar papa în alegerea împăratului.

Trei secole mai târziu B. Spinoza se pronunță cu vehemență împotriva despotismului teologic, considerîndu-l sursă de conflicte. El preconizează un sistem în care politica se va baza pe alegerea societății, conducerea care va înlesni trecerea de la responsabilitatea religioasă la responsabilitatea politică. Această ordine se înscrie în procesul de democratizare a vieții politice, care este însoțită de distanțare între religie și politică, biserică și stat. Distanțarea se produce pe două căi, și respectiv două forme: 1) laicizarea; 2) separarea dintre biserică și stat.

Laicizarea presupune ca sfera politică să nu mai dispună de conotație religioasă, religia fiind exilată în sfera privată. Credințele și practicile religioase devin libere, dar nu mai țin de politică, statul fiind neutru din punct de vedere religios, iar societatea laicizată de valorile și obiceiurile pînă atunci religioase.

Separarea dintre biserică și stat este mai distinctă: statul interzice bisericii sau bisericilor să recurgă la lege pentru a impune supunere față de credo lor și sie însuși, de a favoriza una sau mai multe biserici. Fiecare este liber în sfera sa - statul predomină în politică, iar biserica este redusă de a juca rolul unui grup de interes apolitic în mediul social-general al statului. Astfel, în Franța, statul reprezintă toți cetățenii indiferent de religia confesată sau neapartenența la o religie, pe când bisericile sunt grupuri de drept privat la care credincioșii aderă prin decizie benevolă, fără presiuni sau obligațiuni. Bisericile sunt libere să-și organizeze activitățile în limitele trasate de lege, dar este preferabil ca ele să se abțină de a interveni în domeniul politic.

În SUA separarea dintre biserică și stat nu presupune sfera publică laică și sfera privată religioasă, ci sfera publică care cuprinde un element de credință publică și sfera privată în care își găsesc manifestare religiile. Acest concept de religie civică de sorginte nord-americană este altul decât inventarea unei religii laice și impunerea societății de către revoluționarii francezi prin introducerea cultului rațiunii, calendarului revoluționar sau plantarea arborilor libertății. Nu este nici imitarea religiei din statele comuniste prin anunțarea altor sărbători în locul celor religioase, ci o credință, parte integrantă a vieții publice, care transcende diverse particularități religioase ale bisericilor. Revoluționarii americani erau pătrunși de credința creștină, dar se împărțeau între mai multe biserici. Ei considerau că dacă este legitim pentru un creștin să-și aleagă biserica ce îi convine mai bine, de asemenea, este legitim ca un cetățean să-și aleagă regimul politic ce îi convine mai bine. Interdependența era înțeleasă ca o creație a unei lumi mai bune în care credința acordă o consolidare, iar bisericile nu pot impune nici o îndatorire. La Conventul constituțional din 1787 B. Franklin declară că „Dumnezeu guvernează cu afacerile oamenilor” și nici un stat nu poate funcționa fără ajutorul lui. Religia trebuie

să fie un mijloc de promovare a binelui public, pe care se aliniază toate interesele personale [12].

La începutul independenței credința politică se limita la creștinism. Nouă dintre cele treisprezece state fondatoare făceau referință la creștinism în constituțiile lor și numai protestanții puteau ocupa posturi publice, această prohibiție de natură religioasă fiind abolită după Războiul de secesiune. O mostră elocventă de exprimare a religiei civice americane, acestui amestec de credință și laicizare, în nici una dintre religii nu dispune de primat în raport cu altele, este sărbătoarea Zilei Recunoștinței. Această sărbătoare de origine puritană cu ceremonial inspirat din Sf. Scriptură este o ocazie de bucurie pentru toți, cuprinzând necreștini și necredincioși. Ea permite tuturor americanilor să-și exprime fericirea de a fi american și urmărește să demonstreze că America formează o totalitate fondată pe valorile morale, spirituale și de familie.

Prin urmare, în SUA s-a produs separarea dintre biserică și stat, dar în același timp, fuziunea dintre politică și credință, generându-se o religie civică, profund implementată în obiceiul american. Însă acest fenomen nu este lipsit de probleme. Conform lui S. Abrams, SUA se află în tranziție de la „o neutralitate guvernamentală între religii” la „o societate în care religia nu deține un rol public” [13]. El explică trecerea de la separarea dintre biserică și stat la separarea dintre societate și religie printr-un amestec de frică în fața creștinării vieții publice, respingere a influenței bisericii catolice și promovare a individualismului. Separarea dintre biserică și stat nu trebuie să împiedice libertatea expresiei religioase, protejată prin lege, dar nu este mai puțin adevărat că această libertate, care a avansat mult, poate juca în favoarea unor grupări suprematiste sau rasiste, de tipul Ku Klux Klan. Cert este însă că în SUA credința este omniprezentă în sfera publică. Orice discurs ținut de Președinte în fața națiunii se termină cu cuvintele: „Dumnezeu binecuvântează America”. Ceremonia de investitură a

Președintelui și vice-președintelui cuprinde jurământ pe Biblie, expresia ceremoniei publice începe printr-o invocare religioasă. Totodată, această ordine nu împiedică statul să evite orice acțiuni care ar părea că sînt un suport în favoarea unei religii în parte și se invocă o credință în cadrul căreia toate religiile pot să se recunoască. Acest amestec de separare și de fuziune alcătuiește originalitatea relațiilor dintre politic și religios în SUA.

În Franța o fuziune de o asemenea manieră a fost practic de neconceput, mai ales în perioada de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea pînă la începutul secolului XX, din cauză că de la începutul Republicii, statul și biserica s-au aflat în opoziție. Republica se inspira din filosofia iluministă, pe cînd biserica vroia să impună învățătura sa; executarea lui Louis al XVI-lea era o alegere politică pentru Republică și o crimă pentru biserică; confiscarea bunurilor clerului era presupusă ca o consolidare a noii puteri, pentru biserică un mare păcat în fața lui Dumnezeu. Statul sub formă republicană invocă Declarația drepturilor omului și cetățeanului, iar biserica catolică se făcea părtaș al vechiului regim și al contrarevoluției. Opoziția dintre Republica laică tratată cu neîncredere de biserica catolică și biserica ostilă Declarației drepturilor omului și cetățeanului a marcat istoria franceză. Mai mult de un secol după Revoluție biserica continua să tolereze Republica, dar fără a o recunoaște, iar legea cu privire la separare din 1905 exprimă o opoziție dintre dogmatismul laic republican și o crispăre a bisericii catolice. Numai după cel de-al doilea război mondial relațiile tensionate au început să se deblocheze.

Germania oferă exemplul unui stat în care există o relație specifică cu biserica. Constituția garantează în același timp, libertatea religiei și a conștiinței, interzice discriminarea unei credințe sau religii și declară că „religia face parte din învățămîntul din școlile de stat, iar părinții pot să aleagă dacă copilul va urma sau nu un învățămînt religios” [14]. Preluînd prevederile Constituției de la Weimer, legislația în vigoare a

Germaniei acordă bisericilor dreptul de a percepe impozite. Această clauză se soldează însă cu rezultate curioase. Starea civilă, în care fiecare nou-născut este înscris, conține rubrica „religie” și părinții au dreptul de a trasa o linie sau de a scrie „fără religie”. În funcție de starea civilă copiii înscriși în școlile publice sînt direcționați la cursurile de instruire religioasă (catolică sau protestantă) ori de etică (morală neconfesională). Orice salariat îndeplinește o declarație prin care se edentifică catolic, protestant, ebraic sau fără religie, iar impozitele percepute sînt repartizate corespunzător între catolici, protestanți sau ebraici. Un salariat dispune, de asemenea, de posibilitatea de a nu achita impozite religioase declarîndu-se ori fără religie, ori interpretînd un demers prin care anunță abandonarea bisericii sale. Prin urmare, Germania este un stat laic în sensul că este independent de religie și recunoaște un loc special pentru marile biserici în sfera publică.

Islamul este refractar tendințelor de laicizare și de separare dintre biserică și stat, ordine ce-și găsește explicație în originile acestei confesiuni. Prorocul Muhamed era în același timp atît cîrmuitor religios cît și conducător politic, conflictul dintre Meca și Medina fiind prezentat ca reflectînd în egală măsură ambele aspecte. Însă după arbitrajul din 658 la care Muawiya a fost desemnat în funcția de calif în locul lui Ali, s-a produs divizarea islamului în trei branșe: suniții, šiitii și haregiții, fiecare dezvoltîndu-se în zone geografice distincte. Această partajare religioasă a avut o dimensiune politică, fiecare direcție căutînd să-și impună primatul și fiecare lider politic, utilizînd religia în scopurile proprii. Astfel, istoria Iranului mărturisește despre acest amalgam dintre politică și religie. Persia a început a fi islamizată încă în secolul al VII-lea, iar în 1510 șahul sefevid preluînd puterea, se proclamă rege și impune šiismul în calitate de religie de stat. În 1979 Ayatollahul Homeini l-a detronat pe Șahul M. Reza Pehlevi și a creat o republică islamică, prezentîndu-se ca vicar al imamului dispărut. Muhamed bek al

Hasan, care este mesia și va veni pe pământ pentru a instaura egalitatea și dreptatea. Această calitate îi oferă dreptul să-și exercite puterea, pentru că poporul îl acceptă, iar în caz de refuz, fiindcă dispune de dreptul de a impune supunere. În acest sens, scrutinele nu urmăresc ca obiectiv alegerea conducătorilor politici, ci mai curînd a consilierilor politici pentru a acorda suportul necesar „conducerii spirituale” să guverneze.

O situație diametral opusă s-a produs în Turcia, unde prin abolirea succesivă a sultanului în 1922 și a califatului în 1924 K. Ataturk n-a făcut altceva decît să înlocuiască sultanul printr-un președinte, aceasta fiind o problemă de politică internă turcă, dar care a creat o undă de șoc printre musulmani în special suniți, din cauza că vedeau în calif simbolul unității religioase. Alegerea lui K. Ataturk în favoarea laicizării, însoțită de introducerea egalității pentru creștinism și iudaism etc. A făcut din Turcia un caz rar de stat cu majoritate musulmană și constituție laică.

Ca regulă însă, islamul s-a dezvoltat istoric în condițiile unității politico-religioase, liderii politici fiind în același timp și cîrmuitori religioși, purtători ai autorității religioase. Lumii islamice îi este propriu un grad ridicat de sacralizare, care este un proces de antrenare în sfera sancționării religioase a conștiinței, activității, comportamentului oamenilor și a relațiilor și instituțiilor social-politice. Sacralizarea presupune reglementarea vieții private și publice a oamenilor, precum și elaborarea fundamentelor ideologice corespunzătoare, etapele principale ale căreia sînt codificarea, dogmatizarea și canonizarea credinței, persistența tendinței de a încadra toate sferele activității intelectuale într-un sistem de gîndire religioasă. Sacralizarea însoțește procesul de constituire a societății umane și de formare a culturii ei, fiecărei fiindu-i proprii unele particularități. În zonele de răspîndire a islamului n-a fost creată o organizație religioasă puternică de tipul bisericii, ci s-a mers pe calea formării statelor teocratice. Islamul tinde nu spre

reflectarea prin autoritatea religioasă a relațiilor sociale existente, caracteristic altor confesiuni, ci spre realizarea comunității religioase, contopirea începutului spiritual și laic.

În Europa Occidentală sacralizarea vieții private și publice în baza creștinismului a început după Constantin cel Mare și a atins apogeul în Evul Mediu. În această perioadă nu se făcea distincție între sfera lumească și cea sacrală a activității umane, fiecare faptă sau fenomen social-politic erau pusă pe „platforma sacralității” sau subordonate nemijlocit sferei celei din urmă.

Procesul de secularizare, termenul fiind utilizat pentru prima dată în 1646 de către trimisul francez Longvile și semnifica posibilitățile de satisfacere a intereselor învingătorilor în Războiul de 30 ani pe contul confiscării averilor mănăstirilor, se exprimă în schimbarea locului religiei și organizațiilor religioase în viața societății și a persoanei, reducerea spectrului de funcții îndeplinite de către aceasta. Reformația a contribuit la eliberarea sferei relațiilor de putere de sub controlul bisericii, principii nord-germani refuzând să se supună puterii Papei, promovau o politică internă și externă independentă. Iluminismul a deplasat hotarele și a aprofundat procesul de secularizare, soldându-se cu transformarea esențială a situației religiei, credinței și bisericii în societate, formînd societatea contemporană, individul și cultura.

Un fenomen magistral în relațiile dintre politică și religie a fost democratizarea legitimității suveranului, la originea acestei transformări aflîndu-se Anglia, care după executarea în 1649 a lui Carol I, încetează să fie o monarhie de drept divin. În urma instaurării dinastiei Winsor în 1701 se consideră că suveranul nu ocupă tronul din oficiu prin dreptul ereditar, ci la solicitarea supușilor săi, fiind un „ales prin voința poporului”.

În Franța regii Louis XVIII-lea și Carol al X-lea continuau să invoce dreptul divin și au depus jurămîntul de a apăra credința și biserica catolică. Însă Louis-Philippe, numit regețetean, deveni rege prin „voința poporului”, fiind nu rege al Franței, ci al francezilor.

În statele europene în care există regimul monarhic (Belgia, Danemarca, Olanda) s-a păstrat ceremonialul religios, în Anglia s-au conservat relații privilegiate cu biserica națională, dar nici unul nu vede în persoana suveranului un lider religios sau un reprezentant al lui Dumnezeu. Suveranul se află în fruntea statului și îl simbolizează numai cu asentimentul parlamentarilor, riturile religioase numai fundamentează legitimitatea politică, aceasta este autorizată de voința poporului. Chiar dacă șeful statului nu este considerat actualmente reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, relațiile dintre el și religie continue să fie frecvente, simbolurile religioase fiind utilizate și de conducătorii aleși atât de jure cât și de facto. Aceste relații pot primi mai multe forme: astfel, ereditatea permite succesorului suveranului britanic să devină ipso facto „apărător al credinței”, iar regilor Marocului și Iordaniei să-și afirme descendența de la Prorocul Muhamed. Cert este că democrația simbolizată prin extinderea neîntreruptă a dreptului de vot fortifică legitimitatea statului în fața bisericii. Mai mult chiar, se face tot mai sesizabilă influența culturii politice și a modelului etatist asupra instituțiilor religioase. Cultura politică și modul de organizare a puterilor publice exercită influență asupra gestiunii instituțiilor lor religioase, acest fenomen regăsindu-se la mai multe niveluri. Astfel, statele descentralizate, deseori, în materie de influență religioasă, cazul SUA, nu generează un lider religios de nivel național. În opoziție cu acestea, statele centralizate, adesea în relațiile cu o biserică centralizată, cazul Franței, alimentează apariția noțiunilor de tipul „Biserica Franței”, anunțând la nivel oficial titluri religioase și preferînd un lider religios incontestabil. Atît cît noțiunea „instituții religioase naționale” pare evidentă francezilor, independent de apartenența lor confesională, tot atît de bizară pare americanilor, care acordă preferință regroupărilor regionale.

Sistemul politic și administrativ prin trăsăturile sale centralizate sau descentralizate, taxare directă sau indirectă, bipartidism sau pluripartidism etc., contribuie la crearea culturii politice proprii fiecărui stat. Chiar dacă sînt branșe ale unei biserici transnaționale ori dau dovadă de o instituționalizare redusă și nu respectă autoritățile religioase din alte țări, bisericile funcționează în interiorul statelor și ale societăților naționale. Legăturile formale sau neformale pe care le dețin cu alte biserici nu sînt un obstacol în calea respectării cadrului politic, iar influența politicii asupra religiei poate fi un reflex de adaptare a bisericilor la schimbările politice. Astfel, toate religiile din țările Europei Occidentale au constituit sau se află în plin proces de creare a instanțelor care corespund frontierelor Uniunii Europene.

Așadar, la baza interconexiunii dintre politică și religie se află dezvoltarea, diferențierea și integrarea societății. Această relație nu este întruchiparea naturii sacre a puterii de stat, exprimată într-un sistem religios, ci poate căpăta legitimitate ca fiind carismatică, bazată ori pe elementul divinizării, ori pe manifestarea unor talente deosebite. Relația religiei cu sistemul politic se distinge în dependență de caracterul acesteia, care este de două tipuri: religii populare sau naționale ce reprezintă o parte dintr-o unitate socială și religii universale ce nu aparțin la o grupă socială în exclusivitate.

În primul caz relațiile religiei cu puterea de stat se disting prin loialitate, în cel de-al doilea, nu sînt identice cu loialitatea, fiind puse temeliile pentru eventuale conflicte. În ambele cazuri, însă, religia exercită în raport cu sistemul politic funcția de legitimizare, oferind fundamentarea caracterului suprem și definitiv care nu pot fi puse sub semnul întrebării de către circumstanțe de ordin aleator. Religiile populare ca regulă au alcătuit un suport sigur pentru puterea de stat, procurîndu-se de fapt o interdependență care devine mai evidentă atunci cînd acțiunile rituale de importanță statală urmau să fie îndeplinite de

către „monarh”. Totodată, chiar dacă viața politică era pătrunsă de rituri religioase, această situație practic n-a condus spre dominarea religiei asupra politicii și prestigiul social înalt al slujitorilor cultului ținea de lipsa puterii politice și a influenței politice vizibile. Nici Grecia Antică, nici Roma Antică nu s-au ciocnit cu pericolul uzurpării puterii politice de către elita sarcedotă. Această circumstanță nu provine din insuficiența ambițiilor politice din partea fețelor religioase, ci se explică în mare parte prin sistemul intern al credinței: în condițiile puterii de stat formate religiile populare nu sînt în stare să atingă un grad înalt de organizare și independență. Aceste sisteme religioase se transformă puțin în cazurile schimbării regimurilor și continuă să existe atît cît păstrează susținerea din partea statului, în special de natură materială, încetarea sprijinului fiind echivalentă cu dispariția lor. Cultele romane păreau că sînt de neclintit, însă repede au cedat în fața creștinismului care a primit susținere de stat.

Cu apariția religiilor universale caracterul relațiilor dintre aceste două sfere se modifică. Pe de o parte, creștinismul și budismul își creează propriile organizații, biserica și sangha, aparte de cele de stat și își afirmă distanța față de lume, dînd dovadă, într-o anumită accepție de apolitism: aceste confesii își definesc sarcina nu în aranjarea vieții pămîntești a oamenilor. Pe de altă parte, atît budismul cît și creștinismul au cunoscut înflorire atunci cînd au fost religii de stat. Pentru religiile care s-au despărțit de stat în calitate de organizații independente problema surselor de existență era una a supraviețuirii, care se acutiza pe măsura măririi dimensiunii organizației și necesității sporirii numărului de slujitori profesioniști.

Istoria budismului atestă că această religie deseori a fost importată conștient de structurile de stat dintr-o țară sau alta în speranța de a căpăta sprijin din partea ei. Dispunînd de o structură organizațională bine pusă la punct și de un sistem de instruire bine încheiat, comparativ cu cele populare, religiile

universale au mai multe posibilități de a soluționa problema legitimării puterii politice, ținând cont de conjunctura și sarcinile în schimbare care stau în fața instituțiilor puterii de stat. Urmărirea creștinilor de către autoritățile romane a fost un caz deosebit al genezei unei religii noi într-o societate în care exista și funcționa un sistem religios de stat bine dezvoltat. Însă pe măsură ce autoritățile au fost nevoite să țină seama de religia nouă, devenită un factor social puternic, între stat și creștinism s-a instituit buna înțelegere prin concordanța sistemelor de valori de stat și religioase. Istoria creștinismului atestă mai multe cazuri de participare la crearea și dezvoltarea statelor, sporindu-și în acest sens influența politică. Spre deosebire de religiile populare, structura internă a sistemelor religioase universale contribuie într-o anumită măsură la creșterea ambițiilor politice ale clerului: religiile salvării aduc pe arena politică speranțele sosirii „secolului de aur” și pot stimula mișcări sociale și politice la baza cărora se află valorile religioase. Religiile universale exercită funcțiile legitimării dominației de două tipuri. În societățile tradiționale dominația se bazează pe tradiții și obiceiuri, fiind ca regulă carismatică și necesită supunere deplină și incontestabilă, devotament față de cîrmuitorul înzestrat cu putere ereditară. În societatea contemporană predomină forma rațional-juridică a puterii, adică un sistem în care oamenii se conduc de principii, norme și reguli depersonalizate. Guvernează acei oameni care se conduc de legi, iar supușii dau ascultare numai celor ce sînt înzestrați cu putere legitimă.

Sistemele politice contemporane se caracterizează prin deplasarea de la dominația tradițională și carismatică la cea regional-legitimă. În scopul asigurării stabilității și elaborării legitimității, sistemul trebuie să-și demonstreze eficacitatea pentru ca în societate să se înrădăcineze încrederea față de regulile în conformitate cu care aceasta funcționează. Oamenii respectă normele și principiile depersonalizate în virtutea

încrederii în eficacitatea „regulilor de joc”, în caracterul lor legitim, pe aceste fundamente înălțându-se stabilitatea și integritatea societății. Prin urmare, statele contemporane în cea mai mare parte nu simt necesitatea religiei pentru legitimarea lor. Chiar și în țările în care există religii de stat, ponderea lor în legitimarea sistemelor politice instituționalizate este nesemnificativă. Interesele naționale, acceptarea principiilor constituționale, bunăstarea și prosperitatea societății formează baza prin care statele contemporane se legitimează.

Participarea directă sau indirectă a factorilor religioși în viața politică a societății depinde în linii mari de două circumstanțe: ideologia împărtășită de membrii unei sau altei grupe religioase și condițiile în care se află, situația lor socială. Religia poate fi bază a mai multor orientări politice din cauza că credințele religioase nu există în formă pură, ci se află în interconexiune cu anumite elemente ale ideologiei și formează împreună un sistem de valori care influențează asupra opțiunilor politice ale credincioșilor. Această interpătrundere este diferită și depinde de un șir de factori interni și externi. În decursul istoriei relațiile dintre religie și societate, biserică și stat au căpătat mai multe forme instituționale, cele mai însemnate modele fiind: teocrația, modelul bisericii de stat, modelul coexistenței bisericii și statului în calitate de două variabile de sine stătătoare, modelul statului totalitar pentru care biserica încetează să existe în calitate de variabilă de sine stătătoare.

Unii cercetători sînt predispuși să creadă că pe măsura transformării politicii într-o formă independentă de activitate și a schimbărilor accelerate în tehnologie, instruire și știință se vor amplifica neîncetat și liniar tendințele către secularizarea tuturor sferelor vieții sociale, autonomizarea și chiar dispariția treptată a religiei [15]. Realitatea este alta: religia nu numai că nu a dispărut, ci s-au conturat și au devenit tot mai pronunțate tendințele către politizarea ei. D. Edwards insistă asupra unor legături strînse a bisericii cu politica, morala laică și știința,

aducând în calitate de exemplu situația din SUA și subliniind că numai astfel această instituție poate să-și sporească substanțial popularitatea [16]. În același context, T. Parsons consideră că societatea se diferențiază și religia își pierde calitatea de „imagine sfântă”, transformându-se în una dintre multiplele sfere ale vieții sociale și devenind o cauză privată. Această situație însă, nu înseamnă că religia ar fi pierdut din importanță în raport cu individul și societatea. Pentru individul care a căpătat posibilitate să-și aleagă conștient credința religioasă, eliberându-se de impunere din partea bisericii, religia devine mai de preț. Civilizația occidentală s-a constituit pe bază creștină și omul contemporan trăiește în condițiile unui sistem care a absorbit valorile și ideile creștine, aflându-se sub influența lor directă sau indirectă. Chiar dacă nu este conștient de acest fapt, omul își desfășoară activitatea în conformitate cu etica creștină și se comportă sub influența religiei, devenită „invizibilă” [17].

De fapt, „religia civilă” exercită eficient funcția de susținere a încrederii în caracterul legitim al puterii politice în societățile democratice, o trăsătură esențială ale căroră fiind pluralismul. Nu trebuie de identificat pluralismul și pluriconfesionalitatea societății, aceasta din urmă manifestând toleranță față de religiile prezente, deși nu este exclusă existența unei religii de stat. Toleranța religioasă constă în faptul că cetățenilor li se acordă libertatea opțiunii credinței, dar se păstrează o legătură strânsă între stat și religia oficial legiferată, atitudinea față de religie fiind o cauză politică. Pluralismul într-o societate democratică semnifică tendința de întrerupere, cel puțin teoretic, a legăturii dintre politică și religie, proclamând religia drept cauză privată a cetățenilor. Într-o societate pluralistă religia în calitate de „religie civilă” influențează asupra comportamentului politic al individului, cum ar fi: atitudinea față de legi, loialitate sau opoziție față de guvern, participarea la alegeri și opțiunea pentru un concurent electoral sau altul.

În societățile tradiționale însă, influența unei sau altei religii asupra individului este ca regulă mijlocită prin faptul că ori se produce în calitate de simbol național sau de stat în cazul existenței unei „religii de stat”, ori reprezintă interese particulare îmbrăcate în veșminte religioase. În cazul al doilea religia în calitate de instituție influențează asupra politicii, punându-se în serviciul unui grup și susținându-l în trasarea scopurilor și determinarea mijloacelor sau adoptarea deciziilor. În interiorul organizațiilor religioase pot să se producă discuții ce vizează problemele admisibilității includerii instituționale directe în viața politică, activității politice și condițiilor acesteia. Astfel, în cadrul Bisericii ortodoxe rusești se discută dacă un preot ortodox poate să se ocupe cu activitatea politică în calitate de deputat. Cert este că o asemenea activitate este desfășurată în diferite forme atât de organizațiile religioase cât și de membrii lor, inclusiv în Republica Moldova.

Coexistînd cu politica, religia într-o măsură sau alta se politizează. Autonomizarea religiei vizează mai întîi de toate aspectul instituțional și se exprimă nu atât în separarea religiei de politică cât în separarea bisericii de stat. Aceste două fenomene sînt distincte și nu coincid. Separîndu-se de stat, biserica devine un actor independent al politicii. Activitatea politică de sine stătătoare a bisericilor contribuie la lărgirea și aprofundarea relațiilor mutuale, inclusiv cele de caracter internațional. Spre deosebire de politică, care se află într-un proces accelerat de globalizare atât în plan cognitiv, al gîndirii politice, cât și în cel organizațional, religia, cu predilecție cea universală, în planul cognitiv, conceptual-moral are un caracter global prin excelență. Rolul de element-cheie al vieții religioase globale revine astăzi nu doar viziunii ca atare, ci și aprofundării interacțiunii dintre grupurile religioase... [18], iar în scopul participării la soluționarea problemelor globale se impune unificarea eforturilor reprezentanților diferitor religii. Aceste eforturi se exprimă organizațional în apariția uniunilor

interbisericești, care se deosebesc structural și programatic, dar le unește tendința de a modifica în bine situația din lume și ca premisă, de a-și spori prezența în activitatea politică reală. Astfel, catolicismul a elaborat un model îndreptat spre depășirea conservatismului în vederea modernizării demersului ei care se focalizează pe următoarele principii: recunoașterea pluralismului și a tipului democratic de stat; recunoașterea modalităților de alternativă în soluționarea principalelor probleme socio-economice și politice; separarea bisericii de orice sistem de putere politică și social; refuzul bisericii de la privilegiile acordate de către stat și de la folosirea în scopurile sale a puterii de stat.

Este de subliniat că procesul de politizare este marcat deseori de discuții controversate în interiorul religiei. Unii politizează religia, elaborează doctrine politico-religioase și caută fundamentare a activității politice, în sistemul lor de persuasiune predominând motivația politică. Adversarii politizării consideră că religia în nici un caz nu trebuie să se transforme într-un instrument al ideologiei sau politicii, ea fiind menită să fortifice fundamentele spirituale ale societății. Dacă e să admitem faptul că pentru stat este importantă, cu unele excepții, nu atât religia ca atare cât produsul ei moral, atunci se poate de presupus că etica îl direcționează spre necesitatea de a onora religia. Pentru ca începutul moral să poată influența pozitiv asupra relațiilor politice, este necesar ca religia să fie independentă de stat, altfel încetează să mai fie ce este și să genereze etica înălțătoare pentru care este apreciată mult. În acest sens se impune ca separarea bisericii de stat să nu fie una absolută, ci să se instituie o relație ce presupune o alianță democratică prin care biserica continue să influențeze asupra conștiinței oamenilor, dar nu se implică în sistemul conducerii de stat, asigurând predominarea idealului moral necesar ambilor părți și realizat fără cedări mutuale dureroase. Democrațiile parlamentare stabile din Europa aproape în exclusivitate există

în societățile în care în viața religioasă predomină protestantismul. Se poate de presupus că între protestantism și democrație există o legătură esențială comună și determinantă, unele sisteme politice contribuind la realizarea cu succes a Reformației într-un șir de țări. În genere s-a constatat că activitatea politică a bisericii se manifestă cu atât mai mult cu cât mai mică este dependența de stat. Biserica catolică este mai activă decât cea ortodoxă, iar „SUA continuă să rămână o societate extrem de religioasă, fiind un rezultat al dezvoltării unui sistem unical de separare a bisericii și statului prin care s-a făcut o îngrădire juridică între bisericile instituționalizate și organele oficiale de stat în condițiile conceperii și stimulării rolului deosebit al religiei în societate” [19].

Într-un fel sau altul, politica se află în conexiune cu procesul cuceririi, organizării și exercitării puterii, proces care presupune aplicarea diferitor tipuri de presiune, începînd cu cea fizică sau armată și terminînd cu cea economică sau culturală. Puterea nu întotdeauna poate să se bazeze doar pe forță, chiar și aplicată foarte rafinat, sarcina politicii fiind de regulă de a-i imprima un sens de necesitate, atașînd-o unui interes de valoare pentru oameni. „Puterea politică necesită un scop de importanță primordială pentru a putea fi acceptată în calitate de autoritate” [20]. Cel mai ușor și mai simplu ar fi în asemenea cazuri de a apela la acele scopuri și interese de grup care se află la baza oricărei politici. Psihologia omului însă, este de așa natură, că mereu tinde să prezinte interesele sale înguste ca ceva ce se axează pe o largă bază socială: interesul personal ca unul colectiv, cel colectiv ca unul național. Acesta este rezultatul nu numai al unui egoism particular, ci și al năzuinței de a atrage alți oameni în activitatea de soluționare a propriilor interese. Din această cauză oamenii politici deseori sînt predispuși să înfățișeze interesele de grup în calitate de interese generale. Ei apelează la religie deoarece mai ales sistemele universale se produc ca purtătoare și ocrotitoare ale valorilor spirituale

general-umane. „În absența momentului teologic, politica se reduce... la o simplă ciocnire între interesele individuale și interesele colective” [21].

În societățile în care concepțiile și instituțiile religioase sînt de tradiție și s-au înrădăcinat profund, influența politicii asupra religiei este mai diminuată și din contra, este mai mare în cazul noilor concepții și instituții religioase apărute, mai ales în America Latină. Astfel, paralel sau în pofida bisericii tradiționale s-a conturat o nouă teologie, numită a „eliberării”, neobișnuită sub mai multe aspecte, mai ales instituțional. Această direcție nouă nu se supune sistemului bisericesc tradițional și consideră poporul, în toată plinătatea și concretețea lui, biserica sa. În cadrul noii instituții religioase lipsește ierarhia, aceasta fiind instituită dintr-o mulțime variată de comune, ce reprezintă masele nevoiașе orientate spre mișcarea de eliberare. În asemenea caz politica de fapt generează religia: mișcarea politică apărută spontan, sesizează necesitatea autoexplicării și autojustificării teologice, rezultatul fiind constituirea propriei concepții religioase.

Atitudinea bisericii catolice față de caracterul politizat al teologiei eliberării nu s-a lăsat așteptată. Papa Ioan-Pavel al II-lea și-a exprimat dezacordul: „Se încearcă a-l concepe pe Hristos ca pe un om politic, ca pe un luptător împotriva dominației romane și puterii celor bogați, ca pe un participant la lupta de clasă. Concepția Hristos – luptător politic, revoluționar nu corespunde spiritului Evangheliei” [22]. „Sarcina bisericii constă în obținerea fortificării fundamentelor spirituale ale societății reieșind doar din raționamente religioase și morale” [23]. Noul Testament, menționa Papa într-un alt discurs, nu trebuie în nici un caz să fie transformat într-o unealtă a ideologiei și strategiei politice [24].

Cert este că atît în societățile în care s-au înrădăcinat noile concepții religioase de tipul teologiei eliberării cît și în cele în

care există o religie tradițională și foarte influentă, fețele religioase participă nemijlocit și activ la soluționarea problemelor sociale. Chiar dacă există unele puncte de vedere conform cărora, „în calitate de comunitate religioasă și ierarhică, biserica nu trebuie să propună soluții concrete de consolidare a dreptății în sfera economică și în cea politică” [25], mult mai mulți vorbesc despre orientarea religiei, spre stringentele probleme sociale. Nu este întâmplător că Papa Piu al XII-lea a fost numit „papă social”.

Așadar, procesul de politizare a religiei se produce în două sensuri: conceptual-teoretic, fie sub aspectul negativist-critic: „lumea contemporană a suferit un eșec spiritual” [26], fie în planul pozitivist-constructivist: „rolul teologiei în raport cu contextul ei social constă în transformarea lui, nu în acceptarea pasivă” [27] și spiritual-practic, fie în rezultatul influenței directe, sau indirecte. R.von Weizsacker identificând concordanța dintre principiile politicii democratice și învățătura creștină despre om, menționa că meritul principal al creștinismului constă în conceperea principial nouă a omului în calitate de persoană unică, absolut necesară și de valoare permanentă [28]. Această înțelegere a omului se află la baza democrației contemporane: omul cu năzuințele lui firești și inalienabile către libertate alcătuiește valoarea și scopul principal al politicii. Dar, totodată, omul se află în păcat, fiindcă în năzuința sa către libertate poate să uite de năzuințele similare ale altor oameni și într-o măsură sau alta să le știrbească libertatea lor. Pentru prevenirea acestui efect există statul democratic și politică.

Deseori secolul XX este numit „secolul științei”. Această apreciere este axiomatică în măsura în care se are în vedere dezvoltarea impetuoasă a acestei forme a culturii spirituale și lărgirea substanțială a arealului implementării rezultatelor ei. În același timp sînt forțate sau chiar incorecte afirmațiile, cum că în secolul XX știința s-a transformat în elementul diriguitor al

întregului sistem de activitate spirituală și al societății în ansamblu. În pofida importanței și necesității ei, cunoașterea științifică a fost și rămîne furnizor de mijloace pentru activitatea umană, inclusiv în domeniul politicului. La etapa actuală politica alcătuiește nucleul și centrul de dirijare al societății, determină direcțiile principale și scopurile activității umane. În asemenea condiții religia în principiu nu poate să nu se politizeze. În plus, deseori pe arena politică apar persoane care văd în religie o metodă de luptă ideologică. Acțiunile lui S. Husein și conceperea de către acesta a războiului din Golful Persic ca „război sfînt în numele lui Alah” nu sînt altceva decît abuz de sentimentul religios în politică.

La rîndul ei religia exercită mai multe funcții sociale, majoritatea dintre ele indirect, prin intermediul sociumului, influențînd asupra politicii. Funcțiile sociale ale religiei cu impact direct asupra politicii pot fi expuse în următoarea formulă: *funcția de legitimare* este exercitată în cazurile cînd religia sprijină sau condamnă puterea, ideile și acțiunile ei. Oamenii politici deseori recurg la religie ca la o instituție care susține valorile general-umane, convertind pentru sine prestigiul ei; *funcția de integrare* se exprimă în realizarea potențialului integrator enorm al religiei. E. Durkheim vede în religie un mijloc de consolidare a societății pe contul unității dintre individ și socium [29]. Fiind de caracter cosmopolit și planetar, aflîndu-se în afara frontierelor de stat, religia este capabilă să apropie diferite pături și forțe sociale, popoare și țări, sub paravanul credinței unice se adună oameni diferiți, inclusiv din punct de vedere politic; *funcția de diferențiere* trasează hotarele prin care se divizează sferele de influență ale diferitor religii. Orice entitate poate fi dezmembrată în cîteva părți de diferite confesiuni, fie un stat teritorial integru, fie un grup social omogen. Din cauza schimbărilor geografice, în ultimul timp religiile au cunoscut evoluții considerabile. Creștinismul cu cele trei curențe ale lui s-a difuzat și socializat în regiunile cu înaltă

natalitate din America Latină și Africa, actualmente primele trei țări catolice în plan numeric fiind Brazilia, Mexic și Filipine; a două țară protestantă din lume este Nigeria, iar majoritatea anglicanilor sînt locuitorii din Africa, America și Oceania. Islamul este religia care de asemenea a avut parte de o puternică diseminare, primele trei țări musulmane fiind Indonezia, Pakistan și Bangladesh, urmate de India [30]; *funcția de reprezentare* se conține în exprimarea și ocrotirea intereselor anumitor grupuri de oameni de către organizații religioase, care pretind a fi sau sînt actori politici.

Realizarea acestor funcții de bază condiționează existența unor direcții de influență a religiei asupra politicii, principalele dintre ele fiind: 1) influența asupra conștiinței oamenilor. Consolidarea religiozității contribuie la fortificarea moralei sociale și a ordinii legale. Un individ socializat politic poate ori să participe nemijlocit la evenimentele politice, ori să reacționeze la acestea în conformitate cu reprezentările sale religioase, impunînd pe cei ce-l înconjoară să țină cont de dînsul; 2) susținerea sau contrapunerea ideologică. Propagarea religiei, sistemului ei de valori și idei poate influența atît pozitiv cît și negativ autoritățile politice. Difuzarea unor idei religioase poate crea conjunctura favorabilă pentru extinderea unei ideologii, contribuind astfel la îndoctrinarea conștiinței sociale, puterea fiind nevoită să țină cont de factorul religios în politica internă; 3) activitatea politică a organizațiilor religioase. Vaticanul este un factor important în relațiile internaționale fiind în același timp, centrul mondial al catolicismului și statul care participă direct la activitatea OSCE, fiind prezent în agenda de inițiative a acestei organizații; revoluția din Iran din 1978-1979 și cucerirea puterii de stat din Afganistan de către talibani în 1996 își trag rădăcinile din Islam, schimbînd radical situația în Orientul Mijlociu; 4) consolidarea forțelor întru soluționarea unor probleme globale. Dat fiind că religia acordă atenție unor probleme globale, cum ar fi menținerea păcii și ecologia,

demografia și lupta cu subnutriția sau cu maladiile cele mai acute, ea devine un centru de consolidare a celor interesați în rezolvarea problemelor menționate. Oamenii politici sînt interesați în căutarea și implementarea soluțiilor în virtutea funcțiilor ocupate și rareori neglijează posibilitățile de a folosi autoritatea religiei pentru a-și spori prestigiul”; 5) integrarea politică, ce presupune coalizarea diferitor state sau formațiuni pe criteriul religios. Mai mult de trei sute de biserici ortodoxe și protestante fac parte din Consiliul Egumenic al Bisericilor, budismul fiind reprezentat în Alianța Egumenică Budistă, iar Organizația Conferinței Islamice include aproape cincizeci de state, care se află pe diferite trepte de dezvoltare economică, uneori fiind chiar părți în conflictele militaro-politice; 6) divizarea sferelor de influență pe criteriu confesional ce constă în redefinirea pozițiilor: apariția noilor relații deseori este însoțită de întreruperea celor vechi. Astfel, ex-republicile sovietice din Asia Mijlocie au fost recunoscute printre primele de Turcia, Iran și țările din Golful Persic care, de altfel, s-au angajat în confruntare urmărind să-și sporească prezența în regiune; 7) evidența factorului religios în politica externă. Acest factor este luat în calcul de către toate puterile mari în elaborarea doctrinelor și în promovarea strategiilor de politică externă, decizia URSS de a introduce forțe armate în Afganistan fără a ține cont de particularitățile confesionale fiind una contraproductivă; 8) extremismul religios. Deseori motivele religioase se află la baza acțiunilor politice radicale înfăptuite de organizații teroriste. Din cauza conflictului arabo-israelian s-a produs islamizarea puternică a politicii externe, condiționînd răspîndirea ideologiei „ordinii islamice”. Organizația „Frații musulmani” propagă concepția creării statului mondial islamic și eliberării de necredincioși a teritoriilor în care este răspîndit islamul. Talibanii și-au propus edificarea unui „stat cu adevărat islamic”, devenind o sursă de instabilitate și acordînd refugiu teroriștilor de mare calibru, cum este Oussama ben Laden. Alte

curente sînt mai moderate, în sensul că nu urmăresc scopuri globale, deși extremismul islamic se manifestă practic în toate părțile lumii: conflictul dintre musulmani și hinduși în India, dintre musulmani și budiști în Tayland, dintre musulmani și ortodocși în Kosovo, mișcarea pentru crearea unui stat islamic pe o parte a teritoriului Malaeziei, mișcarea pentru instaurarea unui stat teocratic în Tunisia și bineînțeles, „bomba islamică” din 11 septembrie 2001. Fără îndoială, nu fiecare musulman este extrimist sau terorist, însă majoritatea conflictelor actuale sau actelor teroriste sînt legate într-un fel sau altul cu cei care confesează islamul; 9) influența directă. Religia influențează asupra politicii și nemijlocit prin intermediul concepțiilor despre lume, morale și de drept, sub incidența lor se formează politica internă și externă a statului, se definește caracterul ei ținînd cont de interesele lui politice și economice. Valorile creștine formează baza ideatică a unor concepții politice răspîndite în statele occidentale, stereotipurile islamice se răsfrîng direct asupra activității statelor musulmane, iar budismul și-a găsit expresie în viața politică a unor popoare asiatice. Conștiința de sine și patriotismul, de asemenea, se formează și sub impactul concepțiilor religioase prin sistemele de educație și cultură.

Așadar, politica și religia se află în interconexiune. Există patru tipuri principale de interconexiune dintre stat și religie: transformarea puterii de stat în nucleu al religiei; supunerea statului față de instituțiile bisericești; alianța statului cu biserica; separarea bisericii de stat. Fiind de caracter istoric, interconexiunea își găsește expresie în elaborarea unor norme și legi care reglementează și descriu coexistența lor. Religia a împrumutat de la sistemele politice concepția ierarhiei cu mai multe niveluri, iar politica la rîndul ei, a însușit principiile toleranței și libertății religioase, dreptății și egalității șanselor, trăsături proprii națiunilor policonfesionale, în baza cărora poate fi realizată o politică judicioasă. Religia poate fi tratată ca un mecanism care permite de a conserva atît valorile morale și

conștiința națională, cât și de a consolida solidaritatea dintre națiuni și popoare. În secolul XX pluralismul religios a devenit realitate, fiind un element fundamental al sistemului de drepturi și libertăți, iar valențele religioase ale diferitor regiuni alcătuiesc elemente importante în edificarea unor sisteme de securitate.

Conducătorii politici și cîrmuitorii religioși se confruntă cu o problemă similară – a asigura gestiunea propriilor instituții. Independent de referințele la legitimitate sau la sursele puterii, la valori sau ideologii, ei caută să conștientizeze că „celălalt” există și sub presiunea necesității realităților de coexistență. Guvernele conduc cu societatea într-o manieră democratică sau autoritară, însă în ambele cazuri nu ezită să manipuleze cu religia. În genere, politica și religia stabilesc relații de bună vecinătate, cazul Franței fiind elocvent: de la conflictul ideologic dintre Republică și biserică s-a trecut la situația în care ambele părți caută să consolideze aspectele pozitive ale deciziilor publice pentru instituțiile lor.

În societățile democratice statul respectă regulile neformale de joc, fiecare avînd avantajul de a presta populației cele mai bune servicii posibile. În cazul cînd pozițiile diferă este normal ca biserica să-și exprime punctul de vedere, iar statul să-i acorde atenție. Știind că alte grupuri vor face presiuni asupra autorităților, prin alertarea opiniei publice și prin intermediul alianțelor cu alți actori ai vieții sociale, bisericile caută să influențeze asupra puterilor publice. La rîndul lor, autoritățile publice consultă diferite grupuri din societate, inclusiv bisericile și țin cont de dezideratele lor înainte de a face o alegere în numele interesului general. Chiar dacă deciziile vin în opoziție cu cerințele religioase, conducătorii politici le prezintă în maniera ca să lase deschise canalurile de comunicare. În societățile democratice statul și biserica au renunțat la monopolul lor ideologic și practic: biserica nu-și mai arogă dreptul de a conduce cu politica, iar statul nu marginalizează biserica, succesele unuia nefiind în detrimentul altuia și cu unele

excepții, ambele părți caută consensul care le-ar ajuta în administrare.

Indiferent de demersul teologic, religiile ca regulă recunosc existența dacă nu a politicii ca concepție și proces, cel puțin a statului ca realitate concretă. Ele tind spre proiectarea unei viziuni globale asupra lumii și mai degrabă tolerează decât acceptă concurența din partea unei concepții politice. În Israelul biblic sistemul politic era descentralizat și îngloba un melanj de suveranitate divină și protodemocrație. Instituirea monarhiei în urma solicitării din partea evreilor contra voinței lui Samuil este considerată mai degrabă un rău decât un ideal. În fond, iudaismul nu sacralizează statul, ci îl consideră ca un mijloc indispensabil pentru prevenirea anarhiei, „fără teama de suveran, oamenii s-ar mânca de vii”.

În catolicism expresia „Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” a fost interpretată în decursul timpului în manieră diferită. Grigore al VII-lea afirma dreptul papei de a destitui suveranii, insistând că politica este tributară religiei și legitimitatea rezidă în biserică. La etapa actuală, Sinodul, în 1985 a criticat secularismul, dar a recunoscut „legitima autonomie a legalităților lumești”. Fără mare entuziasm, această frazeologie a făcut din stat mai mult un mijloc decât o finalitate: statul este un element al planului divin pentru umanitate și nu un scop în sine. Pentru a fi legitimă, politica trebuie să respecte valorile morale, iar în cazul societăților creștine, misterele creștine. Prin urmare, legitimitatea politicii este condițională.

Alți creștini pot mai ușor accepta ca statele să dispună de autonomie în raport cu religia. Mai mult din rațiuni istorice decât teologice bisericile ortodoxe au avut relații privilegiate cu puterile publice și au recunoscut legitimitatea politicii. Ortodocșii care au emigrat în alte țări, au luat cu ei această atitudine de respect pentru state. Bisericile protestante, mai

recente și mai puțin instituționalizate, de asemenea au stabilit relații bune cu politicul, recunoscând legitimitatea acestuia.

Pentru islam idealul este unitatea genului uman, devenit musulman, al cărui lider, la fel ca prorocul Muhamed, să fie concomitent conducător politic și cârmuitor religios. Suniții văd în califi șefi care combină puterea religioasă și puterea politică. Șiiții se regăsesc mai aproape de ideea, conform căreia liderul religios nu este altceva decât o quasireîncarnare a profetului pentru epoca sa, iar autoritatea lui politică nu este identică cu cea religioasă, dar decurge din aceasta. Relațiile dintre stat și comunitatea musulmană sînt proiectate într-o singură direcție: conducătorii politici nu pot interveni în problemele religioase, pe cînd comunitatea musulmană este îndreptățită să se implice în afacerile societății și ale statului. Prin urmare, politica se află în serviciul religiei și nu este legitimă în afara cadrului religios.

Religiile politeiste se disting printr-o largă varietate a percepției politicii. Hinduismul n-are nici un motiv pentru a acorda statului un tratament preferențial sau măcar să încerce să formuleze o dogmă asupra relațiilor dintre politică și religie: dacă nici un zeu nu este atotputernic, nici o valoare nu este absolută. Relativismul se impune într-o lume hindusă, în care relațiile dintre divinități sînt mai importante decât însăși divinitățile și relațiile dintre caste mai mult decât însăși castele. Politica nu este nici superioară, nici subordonată religiei, ci una dintre manifestările vieții. Lipsa distincției tranșante dintre sacru și profan atrage după sine lipsa distincției dintre religie și politică, ambele fiind învâltășit legate de viața multidimensională hindusă. Prin urmare, nu este problemă pentru politică de a fi legitimă, ci de a fi, de a fi în principiu.

Dat fiind că budismul insistă asupra căutării de sine de către fiecare individ și disciplinei mintale interiorizate, el n-a urmărit să creeze biserica, ci a acordat preferință liniștii spirituale contra tentațiilor lumii. Budismul n-a fost preocupat nici de politică, nici de stat din cauza că se află în legătură cu realitățile

exterioare ale individului. Spre deosebire de religiile care și-au găsit elucidare în coduri scrise, dreptul canonic catolic sau șiriatal musulman, budismul nu dispune de un asemenea cod și deci, nici de instrument de evaluare a deciziilor politice, nici de ghid de drepturi și îndatoriri ale deținătorilor puterii. El nici nu sacralizează, nici nu respinge statul, această dimensiune marcînd o evidentă indiferență politică. S-a creat însă o situație paradoxală: o religie apolitică a devenit un omniprezent instrument de legitimizare. Prin urmare, cazul budismului este revelator: o religie fără dogmă, al cărei mesaj este adresat nu colectivității, ci individului volens nolens trebuie să participe în viața politică.

Așadar, religiile pot să-și propună să subordoneze politica (islamul), s-o tolereze condiționat (catolicismul), s-o trateze ca inevitabilă (iudaismul), s-o trateze cu indiferență (hinduismul). Este imposibil de a defini un singur tip de relații dintre politică și religie, credința este o transcendență comună tuturor religiilor și nu cuprinde o singură atitudine față de politică. Din contra, religiile n-au altă alegere decît să accepte politica. Un element deseori neglijat este că orice religie și orice biserică se produc în societate și oamenii trăiesc într-o lume care acordă statului un loc predominant. Chiar și bisericile care recuză statul și resping politica, pentru supraviețuirea lor nu pot face abstracție de politică. Laicismul și separarea dintre stat și biserică nu împiedică concurența dintre două scări de valori, pe de o parte, valorile civile, iar pe de alta, religioase și morale, ultimele deseori fiind de inspirație religioasă.

Totodată, concurența poate genera conflicte majore. Statele totalitariste sînt ostile religiilor, iar religiile totalitariste nu acceptă statele decît în calitate de servitoare ale bisericilor. În primul caz se ajunge la un sistem politic în care nu numai instituțiile religioase, dar și credințele sînt expuse atacurilor din partea statului, iar în cel de-al doilea, în teocrație nimic nu împiedică de a impune o religie dominantă: o teocrație perfectă

presupune o unitate politică universală condusă de biserica unică. Însă realitatea indică asupra unei multiplicități de state la nivel internațional și prezența mai multor confesiuni la nivel intern, fapt ce obligă teocrațiile să-și pună aceeași întrebare: cum este posibilă concilierea între absolutul religios și relativul politic?

În pofida punerii statelor sub semnul întrebării de către alte centre de putere, statul nu se află pe cale de dispariție. În pofida laicizării și reculului bisericilor în mai multe state, necesitatea transcendenței continue să se exercite. Evoluarea rolului statelor, religiilor și bisericilor, a manifestărilor publice ale puterii și influenței lor indică asupra schimbărilor care nu par a fi un semn al slăbiciunii sau degenerării, ci din contra, al continuității și adaptării. Relațiile dintre politică și religie sînt inevitabile atît în plan intern, cît și în cel internațional, urmărindu-se furnizarea de noi oportunități.

ROLUL RELIGIEI ÎN POLITICA INTERNAȚIONALĂ

La răscrucea secolelor XX și XXI religiile, în special cele universale și-au consolidat pozițiile în cadrul comunității internaționale. Procesul complex de sporire a influenței religiei nu este lipsit de probleme și se confruntă cu dificultăți, perioadele de criză latentă alterându-se cu cele de ascensiune. Chiar dacă unii încearcă să nu observe influența în creștere a religiei, prezența confesiunilor, credincioșilor, și a structurilor în viața omenirii se face tot mai resimțită. Explicațiile acestui fenomen sînt diferite și contradictorii: unii consideră că ascensiunea este consecință a nenorocirilor cumplite provenite din războaiele sîngeroase și a temerilor de dispariție eventuală a universului în rezultatul diferitor cataclisme. Pentru alții este reîntoarcerea oamenilor la Dumnezeu, criza moștenirii spirituale a Iluminismului și falimentul ateismului.

Obiectivele de putere ale statelor sînt fundamentate prin adoptarea deciziilor de către elitele politice conducătoare, iar religia este utilizată deseori în scopul legitimării și justificării actelor de politică externă. Conform realismului politic, politica conține o morală universală care este o însușire a marilor religii, însă ar fi imoral ca politica puterii legitimată ideologic – religios „să nu fie gîndită” în termeni de forță. Chiar de la începuturi concepțiile politice antice demonstau legitimitatea divină a teocrațiilor orientale și a puterii imperiale. Legile lui Manu presupuneau că „puterea împăratului provine din profilul zeităților”: teocrația brahmanilor și-a asumat prerogativa protejării și consultării monarhiei, această castă religioasă urmînd să familiarizeze suveranul cu știința politică a gestiunii statului și a politicii lui externe. În Artachastra se conține ideea

că relațiile internaționale exprimă raportul dialectic dintre politica internă și politica externă, teza geopolitică a lui Kautilya avînd ca punct de pornire „cercul statelor” configurat pe poziția strategică, capacitatea militară și alianțele bazate pe tipologia teocratică a țărilor alogene.

Spulberînd mitul puterii imperiale unitare, teologia creștină prin Sfîntul Augustin afirmă că predestinarea pentru unele „cetăți umane” constă în gradul de putere divină cu care sînt înzestrate de „cetatea Domnului”. Bineînțeles că în Evul Mediu și în Epoca Modernă, mai ales în relațiile cu statele necreștine a funcționat sistemul apartenenței și diferenței religioase, „noi și ei”. Sociologii contemporani care au identificat puterea cu violența, M. Weber, R. Mills, au preluat definiția antică, prin care „omul asuprește semenul său” și tradiția creștină, care îndeamnă la respectarea esenței legii, reductibilă la categoria dihotomică „stăpînire-supunere”.

Totodată, teoriile scientiste aduc critici la adresa elementelor de morală și religie în relațiile internaționale, considerîndu-le lipsite de precizie teoretică, iar teoriile funcționaliste proiectează un optimism axat pe natura umană, susținînd că omul este dispus spre cooperare și nu spre conflict. În aceeași ordine de idei, I.P. Culianu subliniază că religiosul prin universalul său emană putere, iar L. Armand și D. Lazard făcînd critică la adresa tezei „civilizațiilor pluridirecționale” al lui A. Toynbel, afirmă că „civilizația și religia armonizează grupurile umane” [31].

Cert este că la etapa actuală religia tinde să se înfățișeze ca un reglator moral și luptător pentru echitatea socială, fiind evidentă în acest sens aspirația oamenilor către o viață decentă, bazată pe principii elaborate în decursul mileniilor și accesibile generațiilor contemporane prin intermediul „cărților sfinte”.

Această situație nu poate să nu se răsfrîngă asupra consolidării ponderii religiei în sistemul relațiilor internaționale. Fenomenul nu este ceva necunoscut sau nou și apare ca regulă în perioadele de răscruce ale istoriei, epoca postrăzboi rece fiind

elocventă în acest sens. Plus la toate, valorile creștine se află la baza unor concepții de politică externă ale țărilor occidentale, stereotipurile islamice determină nemijlocit activitatea majorității absolute a statelor musulmane, iar budismul și-a găsit expresie în viața internațională a unor popoare de pe continentul asiatic. Nu trebuie de trecut cu vederea nici alte confesiuni - hinduismul, confucianismul sau iudaismul, care, de asemenea, au marcat și marchează politica externă a unor state – India, China sau Israel.

Există câteva direcții provenite din interconexiunea complexă dintre religie și sfera relațiilor internaționale:

1. Participarea nemijlocită în activitatea internațională a structurilor religioase și formațiunilor social-politice de orientare religioasă. Partidele și organizațiile social-politice de această orientare pot fi divizate în două categorii:

a) cele care aspiră și dispun de posibilități reale pentru participarea la exercitarea puterii de stat și deci, în caz de necesitate pot face abstracție de unele prevederi doctrinare. Succesele cele mai mari au fost înregistrate de Uniunea Creștin-Democrată și Uniunea Creștin-Socială din Germania, Partidul Creștin-Democrat din Italia, Bharatiya Janata Party ș.a. În România Interbelică, Partidul Național Țărănesc Creștin-Democrat, de mai multe ori s-a aflat la guvernare, iar după 1989 fiind reactivat, s-a aflat în fruntea coaliției guvernamentale în perioada 1996-2000. În R. Moldova mai multe formațiuni și-au declarat opțiunea pentru orientarea creștin-democratică, de cea mai mare pondere bucurându-se Partidul Popular Creștin-Democrat;

b) formațiuni social-politice doctrinare, ce se conduc în exclusivitate de stilul idiologic de activitate, abandonând în totalitate pragmatismul și care preferă opoziția, în majoritatea absolută a cazurilor, cea extraparlamentară, anunțând fidelitate față de principiile și valorile adoptate. Asemenea formațiuni ca regulă rămân mereu în umbră, nu se bucură de sprijin electoral, pentru ele contînd „puritanismul” idiologic.

2. Influența mijlocită asupra fundamentelor sociale și morale, impactul cărora contribuie la formarea politicii externe a statului, determină caracterul ei, contabilizând interesele politice și economice.

3. Influența prin intermediul unei personalități, care confesează o anumită religie, este actor politic și impune concepțiile sale altor factori de decizie, contribuindu-se la apariția sau dispariția „imaginii inamicului”, instituirea unei atmosfere de ostilitate sau de bună vecinătate pe arena mondială. Un rol fundamental revine cultului conducătorului comunității religioase, personificării activității de politică externă pe care o exercită. Papa de la Roma dispune de libertate mai mare în înfăptuirea politicii externe decât orice alt șef al unui stat obișnuit, iar Ayatollahul Homeyni, dispunând de posibilități aproape nelimitate, a schimbat principal raportul de forțe în Orientul Mijlociu.

Punctînd asupra factorului moral-etic, doctrinele religiilor universale accentuează că prezența forțelor confesionale în sfera de relații internaționale principal se deosebește de activitatea altor actori ai vieții internaționale: în fiecare țară se folosesc acele principii și idei care corespund cel mai adecvat necesităților concrete. Factorul religios își găsește manifestare în politica externă și în relațiile interstatale nu în formă pură, ci în diferite interacțiuni. Experiența istorică denotă că religia se supune reformării sub influența consecințelor externe, transformîndu-le, la rîndul ei. E. Durkheim vede în religie un mijloc de consolidare a societății pe contul unității dintre individ și socium. Această teză, într-un sens mai larg, include și părțile integrante ale comunității internaționale. Nefiind încadrată în frontierele de stat, religia, cosmopolită prin caracter, este în stare să apropie diferite forțe sociale, popoare și țări. Astfel, sub drapelul verde al islamului, Organizația Conferinței Islamice unește aproape cincizeci de state plasate în mai multe ierarhii, iar valorile creștine din Europa alcătuiește acel numitor care

permite multor forțe politice să participe în procesul de construcție paneuropeană. Factorul confesional deține poziții importante în elaborarea doctrinelor de politică externă și realizarea unor acțiuni concrete pe arena mondială, marii actori ai relațiilor internaționale acordându-i atenția cuvenită, cu excepția URSS, elocvente fiind introducerea trupelor militare în Afganistan sau întrebarea adresată de către I. Stalin la Conferința de la Yalta: „Câte divizii are Papa?”. Este evident că la Moscova s-a gândit exclusiv în termeni militari, dimensiunea confesională fiind complet subapreciată. În aceeași tonalitate critică pot fi abordate și acțiunile din ultima perioadă ale SUA în raport cu Afganistan și Irak, popoarele ambelor țări ripostând printr-un aprig război de partizani împotriva trupelor americane și administrațiilor pro-SUA.

Premisele de bază care au determinat avansarea religiei în viața internațională ar fi următoarele: 1) multe postulate ale doctrinelor de politică externă și teoriilor relațiilor internaționale sînt supuse modificării, fiind racordate la necesitățile stringente ale omenirii; 2) forțele de orientare religioasă dispun de structuri internaționale eficiente.

Numitorul comun al tuturor religiilor universale este recunoașterea vieții omului ca un dar al Celui de Sus, fapt ce presupune condamnarea politicii care admite posibilitatea distrugerii în masă, războaie și violență. Prezența teologiei problemelor internaționale în cadrul religiilor universale, recunoașterea ideii interdependenței, universalității și unității lumii, bazată pe creația ei, de către Cel de Sus presupun atenție constantă față de problemele globale. Dacă în trecut religiei i-a revenit o pondere esențială în formarea statelor-națiune, actualmente ea contribuie la unificarea comunității internaționale, fiind un element de consolidare și favorizînd procesele de integrare.

În același timp exponentul teoriei „violentei structurale” consideră că actorii care fac uz de „arma” religioasă încearcă să

eludeze rangurile inferioare din sistemul internațional, violența structurală a unor state fiind exprimată și justificată prin voința de a depăși structurile inegalitare de putere și poziția de putere inferioară în sistem. Pe această tendință de a depăși periferia sistemului internațional se suprapune și perspectiva culturală, vorbindu-se de „etnocentrism”, „eurocentrism”, „lumea asiatică” sau „lumea africană” ca centre de putere culturală, dar și politică. Politica la nivel înalt a principalelor poli de putere ai perioadei postrăzboi rece trebuie conexată și cu o variabilă religioasă a sistemului internațional, dominată de „violența structurală”. Emergența factorului religios în statele lumii a treia, sfidările fundamentaliste, escaladarea conflictelor interconfesionale din unele state occidentale sînt aspecte care produc efecte negative, identice cu violența armată. Marile puteri depun eforturi pentru a coagula un nou echilibru de forță în perioada postrăzboi rece, însă nu trebuie de subapreciat puterea crescîndă a unor state care își fundamentează politica externă și pe discursul religios. Actualmente există relația „noi împotriva lor” între comunitățile care aparțin etniilor și religiilor diferite. Eforturile constante ale Occidentului de a promova democrația și liberalismul în calitate de valori universale provoacă de multe ori reacții contrare din partea altor spații de cultură și religie, însă acest antagonism nu trebuie absolutizat. Paradoxal, însă unele țări islamice cu regimuri autoritare preiau dreptat unele elemente ale sistemului democratic, iar în orientarea externă se disting prin antioccidentalism și din contra, sînt unele regimuri autoritare, chiar cu tentă de totalitarism, dar prooccidentale în opțiunea de politică externă. Tensiunile intercomunitare polarizează în plan religios grupurile socio-umane din diferite spații geoculturale. Astfel, China promovează o politică dură față de populația budistă din Tibet, iar cînd epoca bipolarismului ideologic a luat sfîrșit, din cauza problemei tibetane și drepturilor omului, conform lui Deng Xiaoping, ar putea apărea un nou război rece dintre Beijing și Washington.

De regulă, discursul de politică externă ale acestor actori în majoritatea cazurilor este unul ofensiv, iar în plan religios se face apel la unitatea confesională împotriva „celuilalt”. Protestele de masă pe plan internațional al tibetanilor împotriva autorităților chineze cu ocazia Olimpiadei – 2008, reprezintă un semnal serios în acest sens.

Totodată, China tinde să integreze „tinerii dragoni” într-o structură de putere regională bazată pe confucionism, iar relațiile sino-nipone reflectă constituirea unei ordini regionale asiatico-pacifice. În aceeași ordine de idei se înscriu relațiile dintre statele arabe și țările musulmane nearabe, panarabismul însă nu se sincronizează cu panislamismul. Pe de altă parte, Italia, Spania, Portugalia și Franța au reușit să unească într-un organism regional cele cinci țări ale Uniunii Arabe a Magrebului pentru a controla problemele politice, economice, dar și religioase ale spațiului nord-african.

Catolicismul însă n-a reușit să coaguleze o axă religioasă și de putere la nivel global, chiar dacă centrul său, Sfântul Scaun, este actor al relațiilor internaționale, are peste 130 de reprezentanțe în străinătate, iar nunțiul îndeplinește în țările catolice funcția de decan al corpului diplomatic. Fiind subiect al dreptului internațional, Vaticanul este parte în acorduri și convenții bi/și multilaterale, corelația dintre politică și religie variind în dependență de circumstanțe. Activitatea de politică externă a Vaticanului nu reprezintă altceva decât un simbol al invenției pe arena internațională și un exemplu al influenței sale asupra politicii interne a statelor: încheind acorduri cu statele suverane, Sfântul Scaun tinde să soluționeze problemele ce țin de activitatea bisericii catolice pe teritoriul lor. Unul dintre semnatori reprezintă nu numai statul suveran Vatican, ci și pontiful bisericii catolice.

Această ordine își trage rădăcinile de la concordatul de la Worms (1122), prin care se anunța că papalitatea nu se mai află în subordonare față de Sfântul Imperiu Roman, dar este

autonomă și responsabilă pentru clerul național. Divizarea puterii între lumesc și spiritual stabilită la Worms a durat circa șapte secole, pînă la semnarea în 1801 a concordatului dintre Papa Piu al VII-lea și Napolion Bonaparte, care urmărea „atît binele religiei cît și ocrotirea liniștii în Franța” [32]. Papa a acceptat concordatul cu o țară masiv catolică, dar care a abandonat catolicismul în calitate de religie de stat. Papa a recunoscut legitimitatea unui șef de stat emanată de popor, iar statul, în schimb, „recunoaștea autoritatea spirituală a pontifului roman și dreptul său asupra episcopilor” [33].

Însă prin „Articolele organice” din 1802, N. Bonaparte a pus episcopatul catolic sub control strict din partea statului, încălcînd multe prevederi ale concordatului din 1801 și provocînd, bineînțeles, nemulțumirea papei, care nu s-a lăsat mult așteptat. Concordatul a fost denunțat de Franța în 1904, apoi în 1905 prin Legea cu privire la separarea bisericii de stat, provocînd furia papei, care a canonizat-o pe Jeanna d’Arc și totodată a chemat catolicii și clerul la nesupunere față de autorități.

„Multiplicarea concordatelor în perioada interbelică a evidențiat alegerea bisericii catolice în favoarea dictaturilor.... Într-o europă în care democrația era amenințată de comunism și fascism, Vaticanul a luat partea dictaturilor de dreapta legitimizînd în mare măsură nazismul. Și din contra, deoarece A. Hitler urmărea să numească un reich-episcop pentru biserica luterană, aceasta i s-a opus” [34]. Vaticanul a semnat concordate cu Bavaria în 1924 și cu Prusia în 1929, culminînd cu Germania și cu Austria în 1933. Concordatul încheiat cu Italia în 1929 a fost însoțit de Tratatul de la Latran, prin care Vaticanul a obținut dreptul de suveranitate asupra unui teritoriu, restabilindu-se astfel puterea laică a papei și plăți din partea visteriei italiene atît în aur cît și bunuri în sumă de 90 de milioane dolari SUA la cursul timpului.

În perioada dictaturilor de dreapta, Sfîntul Scaun a exprimat părerea că realizarea politicii de expansiune va conduce spre

subordonarea ierarhiilor bisericii față de autorități și lichidarea organizațiilor catolice pe teritoriile cucerite. Sfântul scaun căuta apropiere cu Franța și alte democrații occidentale, inclusiv cu SUA. Presa occidentală pronostica inevitabilitatea ciocnirii dintre Germania și Vatican, dar care pînă la urmă nu s-a produs, probabil și din cauza alegerii unui nou suveran pontif în martie 1939, Papa Pin al XII-lea acordînd o atenție sporită problemelor de politică internațională. Sfântul Scaun urmărea consolidarea pozițiilor bisericilor catolice și reglementarea relațiilor cu autoritățile naționale, exemplul Spaniei fiind elocvent în acest sens. În timpul războiului civil biserica catolică a făcut opțiunea Franco, sperînd și obținînd un loc privilegiat în societate – învățămînt religios catolic în școlile publice, participarea de jure în instanțele publice etc. Această atitudine a creat dificultăți cu bascii catolici, dar republicani. În 1953 Vaticanul a semnat un concordat cu Spania, „oferind o gură de oxigen unui regim autoritar desconsiderat” [35]. După 1975 dorința de deschidere și reîntoarcere la democrație, susținută și de reprezentanți ai clerului, a contribuit la instaurarea monarhiei parlamentare, iar biserica a pierdut monopolul religios. Vaticanul s-a adaptat la noile realități și a semnat în 1976 și în 1979 convenții (cu Italia în 1984), mai puțin solemne, dar identice prin rolul pe care îl îndeplinesc.

Prin urmare, concordatul este forma cea mai evidentă a rolului internațional al Vaticanului, asigurîndu-i promovarea intereselor și exprimarea opțiunii politice. Concordatul asigură și oficializează influența bisericilor catolice în cadrul statelor, deciziile politice fiind prezentate ca fiind de factură religioasă. Nu bisericile naționale semnează un concordat, ci Roma, care urmărește de a deține un rol activ în politica internațională și totodată, de a fi recunoscută în calitate de centru convergent ecleziastic. Misiunile diplomatice ale Vaticanului exercită funcții duble – religioasă și politică. În același timp, Sfântul Scaun refuză acest drept părților cu care tratează. Astfel, cînd se

stabileau relații diplomatice cu statul Israel, Vaticanul a făcut cunoscut refuzul său de a acredita un agent diplomatic de carieră de la Tel-Aviv, care a făcut studii religioase și a obținut titlul de rabin, dar n-a exercitat rabinatul. Această ordine imprimă o dimensiune religioasă unui acord interstatat.

Vaticanul nu ezită să fie parte a unor alianțe care pot apărea ca surprinzătoare. Din rațiuni teologice biserica catolică se opune avorturilor și controlului nașterilor, fapt ce impune politicilor interne ale statelor, ca legislația să se inspire de la biserică. Grație Vaticanului biserica catolică este singura biserică ce poate îndeplini un rol oficial atât religios cât și politic, această dihotomie nefiind limitată nu numai la arena internațională, dar regăsindu-se și în societățile naționale.

În același timp, grație tendințelor autonomiste ale bisericilor naționale, Vaticanul nu mai este un centru influent de putere. „Cadilismul” bisericilor naționale s-a manifestat mai ales în anii 80 ai secolului XX prin contestarea hegemoniei politice a Sfântului Scaun de către unii cardinali și episcopi latino-americani. În replică, Vaticanul a anunțat în 1992 o „nouă evanghelizare” a Americii Latine. În 1993 la Conferința Religiilor Latino-Americane a fost anunțat programul catolic de evanghelizare, dar care a fost denunțat de celelalte segmente religioase și etichetat ca fiind „idelogic”, iar ofensiva sectelor neoprotestante, în deosebi a penticostalilor, s-a soldat cu penetrarea lor în cercurile superioare decizionale sud-americane și alterarea imaginii unui „continent catolic”. În jocul politic intern actorii necatolici au devenit factori importanți de putere, votul lor fiind decisiv în alegerea președinților guatemalez J. Seranno și peruanez A. Fujimori.

De fapt, la nivelul regionalismului America Latină n-a dezvoltat un naționalism sud-american axat pe un catolicism rigid și tradiționalist, iar lipsa unui pol de putere pe axa hispano-catolică a modificat și raporturile latino-americane, în special în

relațiile cu SUA și spiritul ei de preservare a americanismului prin doctrina Monroe.

O forță influentă în sfera politicii externe devine clerul – de la păturile inferioare pînă la conducătorii supremi, ultimii datorită situației din societate, pot participa la formarea cursului de politică externă a statului. Episcopii catolici din fiecare țară sînt asociați în conferințe, la sesiunile lor se discută și probleme de factură internațională. Clerul de alte confesiuni, de asemenea este participant la elaborarea cursului de politică externă a statelor lor. Fiind deputați în Camera Inferioară a Parlamentului din Federația Rusă, reprezentanții Bisericii Ruse Ortodoxe participă activ la discutarea și soluționarea problemelor vieții comunității internaționale. În genere, datorită spațiului politic și contextului istoric în care și-a desfășurat activitatea, biserica ortodoxă, spre deosebire de cea catolică sau protestantă, este prezentă în politica internațională într-o măsură extrem de mică, ortodoxia rareori fiind element integrator pe plan internațional. O figură importantă în politica internațională este Dalai-lama care promovează ca regulă o politică nonviolentă. În islam nu există biserică sau acțiune politico-religioasă în accepție occidentală.

Islamul, în schimb, are la dispoziție Organizația Conferinței Islamice, care nu este o organizație musulmană creată de moscheie, ci una internațională a statelor musulmane, urmărind imprimarea unei forme politice a iluziei de „națiune islamică”, care înglobează toți credincioșii. Statele în care populația este masiv musulmană, fac parte din organizație, pe cînd în cele cu populație mixtă sînt posibile două variante: dacă musulmanii formează pătura superioară a societății și controlează puterea de stat, cum ar fi de ex. în Sudan, statul poate deveni membru al Conferinței Islamice și din contra, dacă musulmanii sînt în inferioritate numerică și politică, statul nu este acceptat, chiar dacă face demersurile cuvenite. În Israel comunitatea musulmană alcătuiește 15%, dar nu se pune problema ca să facă

parte din organizație, în India există o minoritate musulmană care depășește peste 120 milioane, mai mult decât populația musulmană din țările Orientului Apropiat, însă demersurile de aderare au fost refuzate. În schimb Nigeria cu 45% musulmani din numărul total al populației a fost acceptată în 1986: contează nu numărul, ci controlul asupra puterii de stat.

Carta Conferinței Islamice prevede obiective de ansamblu: solidaritatea religioasă; cooperarea în domeniul economic și social, cultural și științific; pacea, securitatea și justiția; eliminarea rasismului, discriminării și colonialismului; sprijinul luptei tuturor popoarelor musulmane pentru demnitatea, independența și drepturile lor naționale [36]. Este de subliniat că datorită împrejurărilor realizarea unora din aceste obiective este imposibilă sau se confruntă cu mari dificultăți, provocând amenințări serioase la adresa securității și condamnare din partea comunității internaționale. Astfel, Conferința Islamică n-a fost fondată pentru lupta contra rasismului, structurile ei sînt îndreptate spre consolidarea cooperării economice, culturale și științifice. În plus pe fundalul sclavajului încă în vigoare în Arabia Saudită și Mauritania sau războiului civil pe criteriu religios și rasial din Sudan, este delicat de a evoca lupta împotriva rasismului. Încă și mai delicată este prevederea că „toate popoarele musulmane au dreptul la demnitate, independență...” în acest sens musulmanii din India, care urmăresc separarea de Dehli și achiziționează armament în acest scop, ar trebui să beneficieze de sprijin din partea Conferinței Islamice. O situație similară este în Filipine, unde populația musulmană a declanșat operațiuni de guerilă pentru a obține interdependența, utilizînd pe larg cele mai violente metode teroriste.

Conferința Islamică reflectă în același timp dezideratul musulmanilor de a consolida comunitatea islamică și al conducătorilor politici, de a folosi religia în scopul fortificării puterii stabilite. Statele care urmează o religie trebuie să prezinte

o dimensiune comună a relațiilor internaționale, aceasta fiind ideea națiunii musulmane. Iluzia unificării lumii musulmane continuă să existe, este vivace pentru a atrage statele laice să devină membri ai Conferinței Islamice și totodată, nu împiedică nici partajările, nici chiar războaiele. Conflictul armat între Yemenul de Nord și Yemenul de Sud, sprijiniți de Arabia Saudită și de Egipt a pus în alertă lumea musulmană, iar ocupația Kuweitului de către Irak și apoi războiul din golf au făcut statele-membre ale Conferinței Islamice să utilizeze forță unele împotriva altora. Un alt război de asemenea a opus două state – membre ale Conferinței Islamice, Iranul și Irakul, în care islamul a fost utilizat în calitate de mijloc de distrugere a inamicului. Teheranul a încercat să joace cartea șiiită și a făcut apel la șiiții irakieni de a abandona Bagdadul pentru a consolida republica islamică.

Importantă este atitudinea statelor musulmane laice din cadrul Conferinței Islamice, fapt ce pare a fi o contradicție dintre termeni. Turcia este un stat laic, nearab, cu populație majoritară musulmană. Laicitatea n-a fost un obstacol în calea participării la Conferința Islamică, câștigând relații cu țările din Orientul Apropiat și din „lumea a treia”, iar Conferința Islamică, la rîndul ei, a câștigat un stat cu o populație în mare parte pro-occidentală, Turcia fiind membră a blocului Alianța Nord-Atlantică și pe filiera de aderare la Uniunea Europeană. La Conferința organizației de la Teheran din decembrie 1997 partenerii musulmani i-au reproșat Ankarei relațiile tot mai strînse cu Israelul. Președintele turc suleyman Demerel a reacționat prin părăsirea forului cu o zi înainte de termen și a anunțat apoi organizarea de manevre navale împreună cu Israel și Statele Unite.

Cele șase republici musulmane ex-sovietice devenite membre ale Conferinței Islamice, au adus o contribuție originală la relațiile dintre religie și politica internațională. Ca și alte societăți dominate, ele au recurs la religie pentru a-și

salvgarda identitatea națională contra Moscovei, practica religioasă amintind într-o anumită măsură poziția catolicilor polonezi din aceeași perioadă. Se putea de așteptat că sub presiunea Iranului situat geografic în apropiere aceste state vor promova o politică islamică virulentă. Însă fiind sensibile la masajele Teheranului, în special cele din bazinul Mării Caspice, din motive economice, istorice și lingvistice, republicile musulmane ex-sovietice sînt supuse unei influențe puternice din partea Turciei care le oferă modelul unei populații musulmane și unui stat laic. În plus, ele au relații bune cu Israelul, considerat un exemplu de dezvoltare economică și socială. Această însușire este incompletă dacă nu s-ar nominaliza relațiile politice și militare, economice și culturale cu Federația Rusă, care își recapătă pozițiile considerate de mulți pierdute, prezența Moscovei fiind determinantă în regiune. Prin urmare, statele musulmane ex-sovietice sînt nevoite să mențină echilibrul între Teheran și Ancara, Ierusalim și Moscova, utilizînd islamul în calitate de fundament al societății și al politicilor nonreligioase pentru promovarea intereselor lor naționale.

Organizarea Conferinței Islamice se află în serviciul statelor, pe cînd fundamentalismul islamic este o nebulozitate ce cuprinde mai multe grupări care fac abstracție de subtilitățile politice și resping valorile nemusulmane, în special cele occidentale și democratice. În această optică spațiul ex-sovietic în mare parte este încadrat în lumea occidentală și nu pare ceva împlătoare atitudinea în fond pozitivă a Rusiei față de acțiunea antiteroristă a aliaților occidentali în Afganistan sau participarea în formatul „19+1”, sau „26+1” al OTAN. Obiectivele fundamentaliştilor urmăresc în același timp influența politicilor interne ale statelor musulmane, impunînd Codul religios musulman inclusiv prin chemarea la luptă împotriva necredincioșilor, în special a creștinilor și evreilor. Nu este un fenomen nou că religia este utilizată pentru a justifica violența,

însă tăcerea autorităților religioase musulmane, lasă câmp liber extremiștilor și contribuie la crearea unei imagini negative a islamului, indicînd asupra unui vid la nivel de lideri religioși ai pretinsei națiuni musulmane.

În ultimile decenii un instrument important de influență asupra relațiilor internaționale au devenit partidele și organizațiile social-politice orientate spre valorificarea factorului religios. Nu toate religiile sunt reprezentate în sfera politicii, unele însă au obținut succese considerabile. Cea mai numeroasă grupare politică este formată din partidele creștin-democrate și creștin-sociale care au făcut opțiune pentru catolicism și protestantism. Partidele de acest tip sînt atestate în mai multe țări, gradul de reprezentativitate și de prezență în viața societății fiind diferit și variind în dependență de mai mulți factori atît de ordin intern cît și extern. Uniunea Creștin-Democrată și Uniunea Creștin-Socială din Germania și Partidul Creștin-Democrat din Italia s-au aflat solitar sau în coaliții o perioadă îndelungată la guvernare și au lăsat o urmă profundă atît la nivel național, cît și internațional, participînd în modul cel mai direct și mai activ la procesul de integrare europeană. Ca regulă partidele creștine își coordonează inițiativele și activitatea prin intermediul unor organizații. Partidul Popular European, Uniunea Democratică Europeană, Organizația Creștin-Democrată a Americii și Uniunea Internațională a Creștin-Democraților care unește mai mult de cincizeci de partide și mișcări.

Unele partide apelează și se ghidează de normele islamice în activitatea de politică externă. Numitorul comun al acestor partide care întrunesc trăsături proprii atît organizațiilor religioase, cît și formațiunilor laice este că în baza fidelității față de islam ele unesc diferite pături sociale. Prin caracterul lor, partidele islamice sînt diferite: unele se disting prin elemente proprii formațiunilor contemporane, altele înglobează trăsături arhaice, unele se află la guvernare, altele – în opoziție.

În comunitatea internațională budismul este reprezentat printr-un șir de organizații, Conferința Asiatică Budistă pentru Pace, Budiștii Asiatici pentru Pace ș.a., care în pofida divergențelor, sînt apropiate prin atașamentul față de idealurile păcii și cooperării între popoare, asigurării de către stat a vieții pașnice popoarelor în cazul unor eventuale agresiuni, precum și prin tendința de a evita lamentarea în adoptarea deciziilor complicate.

Autoritatea supremă morală și doctrinară a religiei se exprimă în politica internațională sub mai multe forme: *directivă*, prin care se cere intervenția statelor în politica internațională, invocîndu-L pe Dumnezeu în favoarea unei acțiuni, inclusiv a războiului; *de neîncredere*, prin care se sugerează importanța salvării individului, în detrimentul acțiunilor de amploare din practica colectivităților naționale și internaționale; *de încurajare* prin alegerea mai degrabă a rolului de incitare decît de conducere [37].

Într-adevăr, o perioadă îndelungată aspectul intervenționist religios a fost o normă. Biserica catolică intervenea în relațiile internaționale, susținînd unii suverani contra altora, încurajînd lupta cu ereticii și organizînd acțiuni pentru bararea ofensivei musulmanilor. Vaticanul prezintă cazul excepțional al unei biserici care dispune de propriu stat. Alte biserici, de asemenea, dețin un rol politic internațional în colaborarea cu statele: liderii religioși musulmani cer intervenția statelor pentru răspîndirea islamului în lume. Treptat însă intervențiile directe cedează locul activităților indirecte care devin tot mai frecvente.

Neîncrederea este rezultatul unui demers, conform căruia orice contact cu politica, mai ales cu dimensiunea internațională și deseori cu violența abate credinciosul de la calea cea dreaptă. Atît cît bisericile preconizează o izolare voluntară, statele democratice le tolerează, dar cînd refuză supunerea, tensiunile devin inevitabile. În situații de război, din cauza refuzului să-și satisfacă serviciul militar sau de alternativă, martorii lui Iehova

și Quakerii deseori sînt tratați ca trădători și învinuiți că fac jocul inamicului, iar pe plan internațional ar pune într-un fel sub semnul întrebării sistemul relațiilor internaționale care continuă a fi menținute pe raporturi de forță și de intimidare. Neîncrederea oficială provoacă și intensifică diverse dezbateri în problemele politicii internaționale. Quakerii au intervenit activ în politica internațională prin intermediul unui comitet, care în timpul și după cel de-al II-lea război mondial au acordat asistență victimelor persecuțiilor rasiale și refugiaților. Pornind de la teza că fiecare individ nu este intrinsec rău, ei au evoluat de la o ideologie religioasă la un relativism moral și un angajament politic care surprinde: pornindu-se împotriva războiului, sclaviei și detențiilor, după anii 1960 și 1970 au refuzat să condamne dictaturile care violau drepturile omului și persecutau creștinii, cu excepția dictaturii lui A. Pinochet.

Fiind conștiente că șansele fiecăreia de a influența societatea internațională depind în parte de capacitatea de a-și găsi aliați, religiile recurg la diferite coaliții pentru a sigura promovarea anumitor politici. Prin argumente de diferit conținut, bisericele și sindicatele au încurajat unele state să protejeze și apoi să susțină în anii 70-80 ai secolului XX solidaritatea din Polonia. În 1998 Conferința episcopilor anglicani a aderat la cererile de anulare a datoriilor țărilor subdezvoltate. Cert este că bisericele mizează discret pe autoritatea lor morală, urmărind să consolideze împreună cu alte forțe un consens pe cît de larg, pe atît de posibil, de care guvernele ar trebui să țină cont.

Rolul internațional al religiilor și bisericilor variază considerabil de la caz la caz și nu este întîmplător că apar mai multe întrebări, răspunsurile la care nu sînt univoce. Una dintre întrebările de acest tip se referă la capitulații – tratate prin care statele creștine au obținut recunoașterea din partea Porții a dreptului de protecție a supușilor creștini: vizează capitulațiile libertatea religioasă a minorităților sau sînt un mijloc pentru a oferi Europei dreptul de ingerință în afacerile turcești? Aceasta

și alte întrebări provoacă necesitatea unui răspuns generalizator la întrebarea de fond: religiile influențează asupra politicii statelor sau acestea își justifică politica prin recurgerea la religie?

Cazul extrem de influență asupra politicii este cel când bisericile impun statele să recurgă la război, indiferent că este „război sfânt” în numele protejării credincioșilor, spre exemplu, a musulmanilor din Bosnia sau binecuvântarea armelor nu doar pentru apărarea patriei, ci și în vederea atacării altora. Mai frecvent este apelul bisericilor pentru a salva frații de credință oprimați în alte țări: catolicii în China, bahaii în Iran, budiștii în Vietnam etc. În același context se înscrie dorința de a organiza acordarea asistenței umanitare victimelor catastrofelor naturale și războaielor civile.

Un aspect important al activității pe plan internațional al religiilor și bisericilor este prezența lor în cadrul ONU. Dat fiind că după cel de-al II-lea război mondial ONU a devenit principalul factor de decizie în conflictele internaționale, nu este surprinzător că religiile și bisericile au căutat să fie reprezentate prin mai multe organizații neguvernamentale pe lângă ONU și instituțiile ei specializate. Majoritatea confesiunilor au la dispoziție birouri care urmăresc în de aproape activitățile ONU, asumându-și rolul de grupuri de presiune și încercând ca în rezoluțiile și recomandările, rapoartele și analizele elaborate și adoptate să se țină cont de interesele lor. Aceste ONG se repartizează în grupe confesionale separate de bărbați și femei, sindicalști și studenți etc. pentru a mări numărul de canale de comunicare. Totodată, ONG religioase pierd din autoritatea morală din cauza că lupta între ele în probleme de credință și prestigiu.

Unele biserici au decis să-și unească eforturile pentru a-și spori rolul internațional. Astfel, în 1905 a fost creată Alianța Mondială Baptistă în scopul de a organiza asistența materială a membrilor săi, iar apoi de a interveni în alte domenii decât strict

cele religioase. În fruntea comisiei pentru drepturile omului se afla ex-președintele SUA J. Carter, iar alianța în ansamblu unește mai mult de o sută de federații ale bisericii. Altă grupare religioasă internațională este Federația Mondială Luterană, creată în 1947, fiind expresie a universalizării și necesității de integrare.

În 1948 a fost fondat Consiliul Eucumenic al Bisericilor. La originea edificării acestei organizații se aflau două cauze: ecumenismul și asistența umanitară.

Bisericile protestante occidentale – anglicană, metodistă, presbiteriană și o parte din luteraniști – vedeau în Consiliu un loc de întruniri și dezbateri care ar încuraja apropierea dacă nu împăcarea teologică. Biserica catolică a tratat cu opoziție noua organizație, preferînd viziunea proprie a eucumenismului: reîntoarcerea bisericilor separate în sânul Romei. Ulterior însă, opoziția catolică s-a atenuat și biserica a început a trimite observatori reuniunilor Consiliului. La începutul anilor '60 au aderat unele biserici ortodoxe, în primul rînd cea rusă. Autonomia acestei biserici era nulă și adeziunea a fost mai puțin o alegere religioasă decît politică deliberată: ateismul URSS nu împiedică administrației să recunoască rolul bisericilor în formarea opiniei publice, rol deloc neglijabil în timpul războiului rece.

Rolul social al Consiliului a devenit central. El coordonează activitatea bisericilor-membre în organizarea asistenței pentru populația cu handicap social. Cît despre dimensiunea politică, aceasta este mult mai prezentă în caritatea creștină.

Așadar, orice intervenție religioasă pe scena internațională este politică. Problema de bază ce urmează a fi clarificată vizează rolul religiei: este un factor autonom al politicii internaționale sau porta-voce a statelor? Pornind de la indicele prim că statutele organizațiilor cu caracter religios sînt diferite, răspunsul nu poate fi univoc, cu atît mai mult că este în plină desfășurare procesul de apariție și consolidare a actorilor

nestatali ai relațiilor internaționale. Consiliul Eucumenic al Bisericilor unește instituții religioase, iar Organizația Conferinței Islamice – statele. Acest fapt nu poate să nu-și lase amprentă asupra activității religiilor pe plan internațional. În cazul Consiliului se impune distincția dintre bisericile protestante și cele autocefale. Fiind prezente mai mult în Europa de Est și Orientul Apropiat, bisericile autocefale se află în relații strânse cu puterea de stat, deseori antireligioasă. În ex – URSS bisericile autocefale erau tolerate, liderii lor acceptați dacă nu aleși de administrație, iar luările de poziție corespundeau cu punctul de vedere oficial al Moscovei. În democrațiile occidentale reprezentanții bisericilor în cadrul Consiliului sînt mai de stînga, mai progresiști și mai tier-mondiști, conjugarea acestor două supoziții generînd un discurs în fond critic a Occidentului.

Mai mult, conform unor cercetători, Consiliul și Conferința „ar relua în termeni politici moderni vechile conflicte teologice. Cazul Israelului în acest sens este elocvent. Conferința și Consiliul blamează Israelul cu regularitate, dar ambele sînt indiferente la atacurile contra lui și cu atît mai mult, contra poporului evreu. Nici odată n-au condamnat antisemitismul de stat și după cum creștinismul și islamul se consideră superioare iudaismului, Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Conferința Islamică se consideră moral superioare față de Israel” [38].

Rolul religiei în politica internațională prezintă un paradox: pe de o parte, este utilizată dacă nu manipulată de state, mulțumite că au găsit justificare teologică a voințelor de putere, iar pe de alta, constituie o forță care erodează autoritatea statelor. Naționalismul arab, numit uneori panarabism a fost regenerat la începutul secolului XX în Imperiul Osman aflat în declin. Pornind de la noțiunile „popor arab” și „limbă arabă”, se urmărea constituirea unui mare stat independent. Simptomatic este că promotori ai mișcării național arabe au fost arabii creștini care vedeau în naționalismul laic o modalitate de a face scuzabil

creștinismul lor. În această optică apartenența la poporul arab prevalează asupra criteriului religios musulman. Provenit din fuziunea dintre Partidul Recurecției Arabe și Partidul Socialist Arab la 1952, Partidul BAAS, al cărui ideolog este Michel Aflag, și-a propus să imprime o dimensiune suprastatală diferitelor regimuri politice arabe constituite după cel de-al doilea război mondial. Regiunile în care există conștiință istorică națională, Irak și Siria, erau în particular vizate, aceasta fiind versiunea arabă laică a deșteptării naționalismului și aspirația unui stat mare care ar transcende particularismele locale și regionale. Efemera Republică Arabă Unită a fost răspunsul la această ideologie. Realitățile au făcut însă ca visul să fie irealizabil din cauza distincțiilor persistente. Pe de o parte, împărțășind anumite linii directorii și participând la Liga Arabă, statele arabe au înaintat pe prim-plan interesele lor naționale particulare, antrenând în realizarea acestora alte țări. Pe de alta, în fața dificultăților interne și externe în creștere, ele au recurs la islam. Astfel, guvernul S. Husein provenit din BAAS a utilizat argumente religioase în războaiele din anii 80 și 90 pe care le-a purtat, invocându-l pe Alah în discursurile în fața națiunii și înconjurându-se de simboluri religioase. Organizația pentru Eliberarea Palestinei în anii '70 pleda pentru o Palestină laică în care toate religiile să fie egale, pledînd totodată pentru utilizarea simbolurilor musulmane: moscheia Domnului din Ierusalim a devenit omniprezentă pe documentele oficiale, timbre și la posturile de televiziune, aluziile la Coran și invocarea lui Allah sînt frecvente în discursurile lui Y. Arafat. Din naționalismul arab laic a rămas identitatea musulmană, pe cînd o mare parte din creștini au ales exilul. Islamul servește în același timp paravan pentru regimurile existente, atacul puterii este identic cu atacul religiei și motivație pentru cei care vreau să le răstoarne, supunerea față de putere este echivalentă cu nesupunerea față de Allah. Islamului îi revine un rol important în conștiința populară

a statelor arabe, însă acest fapt nu presupune expres că ar determina plenar politica acestor țări.

Nu mai puțin paradoxală este poziția unor grupuri religioase față de Israel. S-ar părea că trebuie de așteptat ca sinagogile să-i fie favorabile, iar bisericile defavorabile. Din contra, templurile evreiești reformatate, din SUA, promovează un discurs critic la adresa Israelului, care este lansat în funcție de idealurile laice occidentale, fără a trasa o legătură evidentă cu iudaismul. Ele invocă pluralismul religios intraevreiesc, adică recunoașterea conversiunilor reformatate în Israel, vorbesc de procesul de pace, dar fără a face vre-o referință la dreptul poporului evreu, la Pământul lui Israel și se declară în favoarea abandonului Locurilor Sfinte evreiești etc. În același timp bisericele evangheliste exprimă susținere Israelului în numele unei interpretări religioase a evenimentelor internaționale: profeții biblici au prezis reîntoarcerea poporului evreu pe teritoriul său, care este asociată cu un preludiu al celei de-a doua veniri a lui Isus Hristos și deci, suportul Israelului este ceva pios pentru un creștin. Indiferent de riscurile politicii internaționale, Israelul ca stat este indispensabil mântuirii. În timpul unei vizite din 1997 a Primului Ministru al Israelului în SUA, B. Netanyahu a fost huiduit de evreii reformați și aclamat de creștinii evangheliști. Sugestibil este că aceste luări de poziție au fost supuse analizei de către strategii de la Departamentul de Stat în vederea încercării de a determina susținerea din partea diferitor segmente a electoratului a politicilor internaționale ale SUA.

Așadar, în sistemul internațional dominat pe larg de către state rolul religiilor este în același timp real și limitat. Întrebarea subtextuală a lui I. Stalin cu privire la numărul de divizii de care dispune Papa, este expresia tendinței generale de a evita tratarea contradictorie a Vaticanului ca expresie a „Europei vaticane”. Cu excepția bisericii catolice, alte confesiuni majore n-au în frunte un lider incontestabil. Există mai multe curențe religioase, deseori divizate în biserici, inclusiv cea catolică, care însăși se

disting printr-o diversitate de direcții opuse. Religiile pot modifica un regim politic, cum a fost în Iran, dar nu ordinea internațională. Conferința islamică poate lansa apeluri la emoțiile populare și nu se genează să facă, dar când este necesar de a purcede la acțiuni, statele dețin primatul. În conflictul pentru regiunea Cașmir, India și Pachistanul fac apel la religie, dar dacă șefii ambelor state ar semna un acord de pace, evident că ar ordona conducătorilor religioși respectivi să formuleze o justificare teologică a noii politici. Pentru a-și spori participarea în afacerile de pe arena mondială unele religii au creat grupări internaționale, însă rolul lor în politica internațională este mai degrabă de inițiative, decît decizional.

În același timp, în urma unor eforturi susținute din partea mai multor grupuri religioase, Congresul SUA a votat în octombrie 1998 Actul Internațional al Libertății Religioase, care deschide noi oportunități pentru ca religiile să intervină în relațiile internaționale. Această lege prevede crearea unui post de ambasador pentru libertățile religioase internaționale și a unui Consiliu Consultativ pentru urmărirea dosarelor ce conțin mărturii despre violarea drepturilor religioase, fiind prevăzute și sancțiuni contra țărilor care violează libertatea confesională a locuitorilor lor. Semnificația Actului este revelatorie sub mai multe aspecte: reamintește despre rolul religiilor în viața politică americană și capacitatea lor de a uni forțele pentru a face presiune asupra oficialităților politice; prevede utilizarea potențialului SUA în serviciul libertății religioase în statele terțe etc. Legea oficializează rolul religiei în politica internațională și oferă prin intermediul statelor posibilitatea protecției grupurilor religioase persecutate.

Forțele religioase au devenit un factor esențial în sistemul de comunicare internațională. Multe structuri religioase dispun de experiență în domeniul politicii externe și dețin un rol important în luarea de atitudine de către adepții unei sau altei confesiuni, în definirea criteriilor binelui și răului, admisibilului și

inadmisibilului, evlaviosului și păcatului. Este în plină desfășurare procesul de determinare a locului religiei în viața internațională, pentru a nu depăși limita după care și-ar pierde sensul tradițional și s-ar identifica cu politica, iar slujitorii cultului cu oamenii politici. Majoritatea bisericilor și organizațiilor religioase conștientizează responsabilitatea pentru formarea unei ordine internaționale echitabile. Din anii 90 ai secolului XX este în plină desfășurare edificarea unei structuri noi a sistemului internațional în care religia ca factor de putere nu poate fi exclusă.

FACTORUL CONFESIONAL ÎN RELAȚIILE DE SECURITATE INTERNAȚIONALĂ

Structura bipolară a sistemului internațional a cedat locul unui model calitativ nou aflat în plină formare care evident nu reprezintă o copie a schemelor precedente ale comunității internaționale, ci o varietate necunoscută pînă în prezent, apărută în baza sintezei unor elemente proprii epocilor din trecut și a transformărilor curente. Conform lui Zb. Brzezinsky, „ne aflăm în fața pericolului discordiei și sciziunii generale. Acest pericol amenință cea mai mare parte a omenirii” [39].

Cert este că lumea intră în perioada intensificării maxime a concurenței în domeniul economiei și tehnologiilor avansate, deși forța militară nu încetează să rămînă indicator și atribut alienabil al puterii statului. În același timp concurența dialectează cu cooperarea strînsă dintre state și alianțe de state în sfera asigurării securității militaro-politice și soluționării diverselor probleme. Repartizarea centrelor de putere în lumea postrăzboi rece este determinată de o serie de factori, inclusiv: 1) interacțiunea dintre state și alianțe pe întregul spațiu global, bipolaritatea caracterizînduse prin echilibrul de forțe localizat în special pe teritoriul european, dar perceput în termeni globali; 2) prezența alianțelor atît la nivel global, cît și regional, anterior acestea fiind localizate doar la nivelul global; 3) componența relativ stabilă a alianțelor; 4) participarea statelor în mai multe uniuni și alianțe.

În același context, A. Toffler subliniază că sistemul internațional actual „include noi pretendenți la putere: marile societăți internaționale și religiile” [40]. Religia devine un factor important în relațiile de securitate, mai ales după 11 septembrie 2001. Ideologiile și antagonismele religioase pot submina

securitatea internațională, însă valorile universale susținute de biserică: toleranță, dialogul, compasiunea sînt în măsură să contribuie la eliminarea situațiilor de conflict. A. Malraux consideră că „secolul XXI va fi secolul religiilor”, va crește impactul componentei religioase, iar pluralismul acestui fenomen va înceta să fie catalizator al aplicării monopolului violenței legitime. R. Garaudy, din contra este sceptic față de pacifismul factorului religios în cadrul sistemului internațional din perioada postrăzboi rece.

Acest scepticism este împărtășit de mai mulți cercetători care consideră că sfidarea islamică axată pe doctrina „războiului sfînt” este unul din principalii factori de risc la adresa actualei matrici de securitate internațională. Tentația fundamentalistă a islamului proiectează, constant „celule de criză” care își găsesc expresie în acțiunile grupărilor integriste și ale diverselor grupuri de presiune. Diversitatea și multitudinea centrelor musulmane provoacă noi incertitudini față de securitatea colectivă globală, blocul de putere islamist propunîndu-și să depășească structura actuală a sistemului internațional în care axa islamică se percepe exclusă din concertul marilor centre, deși pe diferite arii geopolitice și de securitate islamul politic nu s-a manifestat nicicînd ca un centru unic de putere.

Islamismul politic are relevanță în dreptul intern al multor state musulmane, și deci, în prepararea deciziilor de politică externă, în care se combină naționalismul cu sensibilitatea musulmană. Islamismul politic este fascinat de ingineria socio religioasă, de edificarea unor regimuri teocratice, revoluția islamică din Iran înscriindu-se într-un proiect de extindere printr-o „revoluție islamică mondială” [41], care a bulversat securitatea nu numai la nivel regional, dar și global. Prin aplicarea „principiului dominoului” regimul de la Teheran a urmărit extinderea cîmpului de gravitație islamic și „satelizarea” statelor arabe limitrofe, încercîndu-se crearea unei „centuri de securitate” și eliminarea administrațiilor prooccidentale din

Orientul arab. Implementarea politicii iraniene de securitate în Sudan s-a materializat prin persecuțiile aspre împotriva creștinilor, acțiuni sistate în 1993 cu prilejul vizitei Papei Ioan Pavel al II-lea la Hartum.

În genere, Iranul šiit este puterea centrală din Orientul Mijlociu. Teheranul a încercat edificarea unui bloc format din Iran, subcontinentul indo-pakistanez, Liban și Sudan, urmărindu-se crearea unei puteri islamice solide care să posedă suveranitatea islamică asupra altor segmente islamice prin intermediul unor lideri loiali revoluției islamice. În relațiile cu Irakul Teheranul a dorit să se erijeze într-o putere regională, accelerând prozelitismul šiit în interiorul frontierelor irakiene.

Occidentul, SUA a încercat să contrabalanseze transformarea Orientului Mijlociu în sfera de influență iraniană prin atragerea Arabiei Saudite, monarhie islamică receptivă la penetrația americană în regiune. Dacă Iranul preconiza un sistem de securitate format din statele riverane golfului Persic excluzând sau cel puțin limitând prezența SUA, Arabia Saudită insistă pe formula unui sistem arab de securitate, în care doi piloni de bază sînt Siria și Egipt. În timpul războiului din Golf Arabia Saudită sunită s-a văzut amenințată de regimul politic din Irak, dominat de elita šiită. Chiar dacă a făcut parte din coaliția victorioasă antiirakiană, Arabia Saudită în principiu nu este în stare să-și asigure securitatea națională, acest element nu poate fi fortificat decît cu ajutorul SUA.

Chiar dacă în timpul războiului Consiliul de cooperare al Golfului, organism dirijat de Arabia Saudită, a fixat îngrădirea pericolului šiit provenit din partea Iranului, în martie 1991 El-Rijadul a restabilit relațiile diplomatice cu Teheranul, act ce se include în campania de consolidare a raporturilor cu actorii islamici, avînd ca obiectiv elaborarea unui pact de securitate și stabilitate regională. Astfel, în cadrul sistemului de securitate „6+2” statele membre ale Consiliului de cooperare al Golfului sînt protejate de forța militară a Egiptului și Siriei care le asigură

și asistența în materie de armament. Prin Declarația de la Damasc din 6 martie 1991 cei opt semnatari au determinat elementele unui sistem de securitate panarab și panislamist autoreglant, prin care Egiptul și Siria se angajau să ofere asigurarea militară, iar statele Golfului puterea economică a grupării. Această forță a fost prezentată ca „model nou al sistemului de securitate globală și mijloc de garantare a status-quo-ului regional” [42]. Egiptul și Siria asigură susținerea militară a confrăților confesionali din regiunea Golfului, apărându-le securitatea în schimbul repartizării echitabile a resurselor petroliere din zonă. Totuși, pentru statele petroliere din regiune alternativa americană ca „centură de securitate” pare a fi conturată în contextul superiorității militare și al preluării inițiativei strategice de către SUA în urma conflictului cu Irakul. Prin urmare, în Orientul Mijlociu s-a constituit un sistem islamic de alianțe bazat pe valori religioase, apartenență și aderență la islam care luptă pentru ocrotirea și conservarea identității spiritual-culturale musulmane.

Un tip de sistem de securitate și apărare a fost promovat de Siria, care a încercat să impună pacea intercomunitară în Liban, unde Damascul are interese vitale pentru stabilizarea situației. Tratatul bilateral din 22 mai 1991 prevede instituirea unor „relații privilegiate și de securitate între cele două state” [43]. Damascul și-a propus torpilarea creșterii influenței Irakului în zonă prin sprijinirea milițiilor creștine ale lui S. Geagea. Prin înțelegerea cu Iranul, Siria tindea să elimine deficitul de securitate provenit din competiția cu o altă putere regională, Israelul. Administrația de la Tel-Aviv a apreciat tratatul bilateral din 1991 ca „satelizare” a Libanului, iar legalizarea prezenței militare palesteniene în Beirut drept violare a acordurilor de la Cairo din 1969.

Astfel, în regiunea Orientului Mijlociu s-a constituit un sistem de securitate în cadrul căruia actorii principali sînt Iranul, Arabia Saudită, Egiptul și Siria. Panislamismul este o matrice de

securitate care nu poate fi exclusă din sistemul relațiilor de putere din zonă, dimensiunea politică a islamului proiectînd constant un fenomen transislamist. Această proiecție reflectă, în acțiunile teroriste ale unor organizații islamiste, calea de la „războiul sfînt” la „bomba islamică”, adică posibilitatea de a influența prin forță și agresiune armată edificiul de putere al mediului internațional contemporan. În fond Orientul Mijlociu rămîne un focar serios de terorism și insecuritate, cu impact geopolitic ce depășește limitele regiunii. Plus la toate, Israelul de asemenea promovează fundamentalismul religios în politica sa externă, iar la nivelul mentalității colective 80% dintre evrei sînt influențați de persuasiunea religiei mozaice în viața personală și civică. Conform lui R. Garaudy, „nu există viitor și securitate pentru acest stat și nici pace în Orientul Apropiat decît printr-un Israel „detensionat” revenit la credința abrahamică, aceasta fiind patrimoniul spiritual comun și frățesc a trei religii: iudaismul, creștinismul și islamul” [44].

După terminarea războiului rece, zona euroasiatică reprezentată de țările „socialismului real” a devenit un spațiu geopolitic sensibil. Această zonă poate fi divizată în două regiuni: ex-sovietică minus țările baltice și „democrațiile populare” europene plus balticii.

Prin instituționalizarea Comunității Statelor Independente factorii de decizie din Federația Rusă urmăreau prezervarea spațiului strategic unional și menținerea controlului vectorului nuclear. Pentru a edifica un sistem de securitate Kremlinul a inițiat un acord de securitate colectivă (mai 1992), la care au aderat numai o parte din membrii organizației (Republica Moldova participă cu statut de observator). Fiind un actor euroasiatic, Federația Rusă nu ezită să intervină în spațiul „străinătății apropiate”, iar ex-republicile unionale ortodoxe și musulmane nu pot să se rupă politic și economic de complexul geopolitic și de securitate gravitant spre Moscova. Sprijinind separatismul în Transnistria, Abhazia, Osetia de Sud, Federația

Rusă însăși se confruntă cu sindromul secesionismului, criza cecenă fiind relevantă în acest sens. Cecenii și-au propus crearea unui stat islamic fundamentat pe principiile normative musulmane. Cert este că deși cei 70 de ani ai propagandei ateiste și patriotismului sovietic au fost foarte virulenți în dezvoltarea conștiinței identitare, islamul a fost un factor coagulant în conservarea spiritului național a fostelor republici unionale din Asia Centrală. Rusia s-a implicat în conflictele din spațiul postsovietic, inclusiv cel transnistrean, asumându-și misiunea de forță de menținere a păcii, mediator și garant, urmărind totodată, eliminarea deficitului de securitate, dar și de sporire a prezenței sale în zonele de interes.

Depolarizarea ideologică și triumful valorilor liberale au dezvoltat în mediul analitic occidental mitul „Europei tribale”. Conform lui K. Popper, Europa de est a revenit la epoca comunităților tribale prin precizarea structurilor identitare statale pe baza drepturilor istorice. R. Dahrendorf susținea în 1991 că „ceea ce se desfășoară în Iugoslavia, în părțile occidentale și meridionale ale Uniunii Sovietice, în Cehoslovacia și România este un proces de reîntoarcere la existența tribală” [45]. J. Attali, J. Miller ș.a. consideră, în acest sens, că reîntoarcerea la „Europa tribală” reprezintă un proces condiționat de dispariție a stabilității bazate pe teroarea nucleară, de crearea unor fisuri în sistemul de securitate europeană grație apariției naționalismelor și tribalismelor identitare. P.Valery demonstrează că mitul unificator al Europei rezidă în mesajul greco-roman și spiritualitatea iudeo-creștină, acestea fiind fundamentele civilizației europene [46].

Însă unii analiști și oameni politici occidentali au separat în anii 90 spațiul geopolitic central și est-european în două zone, în calitate de criteriu servind în cea mai mare măsură modelul civilizaționist hutingtonian. Prima zonă - catolico-protestantă, legată de civilizația occidentală și reprezentată de Polonia, Ungaria, Cehia, Slovenia și Croația, care aparțin civilizației romane, chiar dacă în unele dintre aceste state există majorități

protestante ce au acuzat temporalitatea Vaticanului; cea de a doua - ortodox-bizantină, articulată pe filiația medievală greco-slavonă și reprezentată de România, Bulgaria, Serbia și Macedonia, care provin din civilizația bizantină.

S. Huntington consideră că Europa se termină acolo unde încep islamul și ortodoxia [47], linia de demarcațiune dintre spațiile de civilizația catolică, protestantă și ortodoxă fiind în coincidență cu divizarea istorică dintre Imperiul Austro-Ungar și imperiul Otoman. W. Wallace partajează Europa anului 1500 printr-o linie de demarcațiune, separînd Transilvania de restul României, Croația și Slovenia de restul fostei Iugoslavii. T. Jundt sublinia în 1996 că Uniunea Europeană se va extinde asupra vechilor centre ale Imperiului habsburgic, care sub influența religiei și gândirii politice occidentale, precum și a experienței capitalismului antebelic, au înregistrat performanțe la capitolul reforme. Ele au obținut promisiunea din partea NATO că le va include în structura sa în cazul dacă ating anumite standarde economice și politice la capitolul democrație, pe cînd statele care nu vor fi integrate sub umbrela de securitate și în sistemul de apărare colectivă ale acestei organizații, vor forma „umbrela bizantină” [48]. La începutul aceluiași an 1996 în magazinul Internațional Herald Tribune a fost înserată o radiografie a situației statelor central și est-europene din perspectiva aderării lor la alianța nord-atlantică: scenariul prezentat prevedea ca extinderea NATO se va limita la țările care au făcut parte din complexul geopolitic al Imperiului Habsburgic, iar țările bizantine vor fi lăsate într-o „zonă gri” [49]. M. Howard divizează Europa neoccidentală în două părți: Europa Centrală ce include teritoriile ce au format creștinătatea occidentală - vechile ținuturi ale Imperiului Habsburgic, Austria, Ungaria și Cehoslovacia, alături de Polonia și Germania și „Europa de Est” ce însumează regiunile ce s-au dezvoltat sub auspiciile Bisericii Ortodoxe - comunitățile din Zona Mării Negre (Bulgaria, România), care s-au eliberat de sub dominația

otomană abia în secolul al XIX-lea și partea europeană a Uniunii Sovietice [50].

Scenariile de acest gen, provenite ca regulă din mediile academice și de informare în masă, axate pe criteriul civilizațional, avînd la bază religiile, nu sînt lipsite de sens și de semnificație, chiar dacă Uniunea Europeană și NATO au făcut publice condițiile de aderare, care pun accentul pe alte dimensiuni. Invitarea în 1997 a celor trei state central-europene de a adera la alianța Atlanticului de Nord și componența listei celor zece candidați la integrarea în Uniunea Europeană, pe de o parte, și plasarea țărilor sud-est-europene de sorginte ortodoxă în eșalonul secund acordă credit de încredere acestor scenarii, deși oficial au fost respinse, subliniindu-se inadmisibilitatea divizării Europei printr-o nouă cortină de fier. De fapt, geopolitica alianței nord-atlantice nu a putut fi corelată doar cu suprapunerea grupului catolico-protestant de la Vysegrad peste un centru tradițional de putere din Europa Centrală din Epoca Modernă – Imperiul Habsburgic. Vysegradul este o centură de securitate a Germaniei care funcționează sub egida ei și ascunde antagonismul polono-ceh pentru unele pămînturi și ungaro-slovac în problema minorității maghiare. În același context, reșezarea geopolitică a Europei de Sud-Est prin defederalizarea iugoslavă este conexă cu tendința Germaniei de a reconstitui spațiul tradițional de influență pe care partenerii mediteranieni din UE, Italia și Grecia nu pot să-l stabilizeze. Chiar dacă fantoma reluării unei confederații danubiene sau a Imperiului Austro-Ungar într-o formulă renovată nu mai sînt credibile, refacerea unui complex politico-economic sub egida germană poate fi posibilă. A. Fontaine consideră că „susținerea separatismului sloven și croat și integrarea Austriei în UE conduc spre refacerea Europei Danubiene de rezonanță germanică, generînd o antinomie între construcția comunitară și „balcanizarea” Europei Centrale. Conform lui C-U Schierup, „criza iugoslavă a oferit ocazia revenirii Germaniei cu un rol de

mare putere și apărarea intereselor sale centrale în nordul ex-Iugoslaviei” [51], iar S. Biachini susține că „s-au articulat sfere particulare de influență în balcani, proiectul italo-francez, latino-centric fiind opus germano-centricei Mitteleuropa” [52].

Un alt aspect important al concepției huntingtoniene este plasarea României în „zona gri” și separarea Transilvaniei de restul statului român. Fragmentarea chiar și teoretică a unității național-statale prin plasarea României între civilizația creștină de tip occidental, catolic-protestantă și civilizația de tip oriental, slav-ortodoxă este oricum provocatoare, reprezentând totodată și un semnal de avertizare pentru unii oficiali români, care uneori trec destul de ușor peste necesitatea de a nu reaborda status-quo-ul geopolitic, stabilit în Europa.

Absolutizarea criteriului de integrare în structurile europene și euroatlantice este contraproductivă, iar toate formulele analitice vehiculate în mediul occidental ce vizau o Europă federală după modelul elvețian sau o comunitate de state după modelul american nu s-au realizat. Ecuația integrării în instituțiile actuale de securitate conține o bază axiologică indubitabilă, care însă nu de rigiditatea propusă de paradigma huntingtoniană. O alianță se fundamentează pe baza de valori și tradiții comune, iar eficientizarea ei sau a unei matrici de securitate ar putea fi asigurată prin aplicarea paradigmelor realismului politic coagulat de teoria lui H. Morgenthau: la baza politicii externe fiind pus interesul național.

Mai mult J. Bies consideră ortodoxia printre ultimile șanse ale Occidentului și însuși pentru creștinism. „Descoperirea acestuia de către Occident a fost unul dintre evenimentele majore ale secolului nostru (sec. XX – n.a.). În Occidentul aflat în stare de moarte clinică din punct de vedere spiritual,... sîntem ispitiți să spunem: iată în sfîrșit un creștinism care nu este nici plictisitor nici minimalist, nici demagogic” [53]. În aceeași ordine de idei nu putem să nu amintim că Europa Occidentală este actualmente atît de desacralizată și secularizată, încît

aproape este imposibil de a face apel la un model kantian de integrare.

Includerea foștilor sateliți sovietici în structurile de securitate ale NATO presupune un „multilateralism participativ” pe baza unor valori comune Vestului și Estului. Nu pot fi acceptate ideile lui S. Huntington care credea că logica proprie conflictului dintre civilizații va governa procesul de extindere al alianței nord-atlantice, afirmând că în epoca postrăzboi rece NATO este organizația de securitate a civilizației occidentale, susținând „deschiderea spre grupul de la Vysegrad, statele baltice, Croația și Slovenia, dar nu și spre grupul musulmano-ortodox” [54]. Într-adevăr, NATO a stăvilit scurgerea de putere și hegemonia URSS, iar premiza că alianța este organizația de securitate a civilizației vestice a funcționat doar în perioada bipolarității ideologice, în prezent ne mai avînd nici o relevanță. Unele țări ortodoxe se află în lista candidaților cu șansele cele mai mari de a prinde următoarea etapă de extindere a NATO, iar cu Federația Rusă alianța a încheiat un acord, prin care formula „19+1”, devenită „26+1” pare să cedeze în fața noilor configurații. Cert este că pentru secularizarea și stabilizarea Europei de Est cuprinsă de conflicte politico-militare cuantificate de valențe etnico-religioase, sarcina Europei de Vest constă în integrarea acestor popoare în comunitatea ei economică și politică. Interesul pentru integrarea noilor actori est-europeni este în primul rînd al lor însuși și mai apoi a Germaniei, prin proximitatea ei geografică și calitatea de primă forță politico-economică a regiunii sau a SUA, principalul factor de putere în sistemul internațional postrăzboi rece.

Investigînd aranjamentele de securitate din spațiul asiatic este de subliniat că n-a fost dezvoltată o structură unitară de securitate la nivelul continentului în conexiune cu multiculturalismul și cu diversitatea religioasă. Organismele de cooperare economică interasiatică, ASEAN, APEC, PECC ș.a. au încercat să creeze componente paralele de securitate. Însă

dezvoltarea acestora se confruntă cu dificultăți din cauza că instituțiile sus-numite au fost de inspirație australiano-americană sau de armonizare nipono-americană și n-au putut să se compatibilizeze obiectivelor de apărare colectivă ale diferitor state. Relevant este că în cadrul blocului confucionist s-a încercat o autonomie în materie de securitate față de SUA, urmărindu-se un pact de securitate regională dintre China Populară, Taiwan, Hong-Kong, Japonia, Coreea de Sud și statele din Indochina. Această axă ar putea neutraliza focarele de instabilitate provenit din spațiile comuniste din regiune, precum și emergența unor conflicte.

Unii analiști consideră că combinarea a două elemente, factorul islamic și neutralitatea, uneori ostilă, față de SUA conduc spre materializarea unei matrici de securitate bazată pe principiul „Asia este a asiaticilor”. Este de menționat că în pofida diferențelor confesionale unele popoare din regiune întrețin legături bilaterale cordiale. Astfel, Filipinele cu populație majoritară catolică și Indonezia cu cel mai mare popor musulman din lume întrețin raporturi foarte bune, în ciuda profilului confesional diferit.

În arhitectura de securitate și de putere din zona asiatico-pacifică Japonia, stat monoetnic în care există o deosebită popularitate religioasă, și-a asumat la sfârșitul secolului XX un rol internațional major. Unele cercuri analiste din sud-estul asiatic văd într-o perspectivă imediată transformarea Japoniei dintr-o supraputere economică într-o supraputere politico-militară. Semnificativ este că în disonanță cu accepția huntingtoniană care anticipa o alianță între axa confucionistă și blocul islamic, există o ostilitate arabă provenită din penetrarea economică japoneză în zona Golfului.

Comparativ cu anii 70-80, actualmente s-a redus prezența americană în Sud-Estul Asiei, această situație datorându-se concentrării puterilor regionale ale zonei de demilitarizare parțială de către SUA. Astfel, deși nordul a solicitat o declarație

de neagresiune din partea SUA, Seulul a negociat cu Washingtonul reducerea efectivelor armate din Sud. Totuși, baza relației de securitate SUA-Coreea de Sud este asigurată de suportul economic foarte solid. În același context, dar într-o altă manieră se înscrie reducerea prezenței americane în Filipine: deși populația din împrejurime solicită păstrarea a două baze militare americane, care alcătuiau un suport solid pentru un mod de viață cât de cât decent sau chiar pentru supraviețuire, acestea au fost șterse de pe fața pământului de vulcanul care se reactivează periodic.

În ultimele decenii China a ieșit din izolaționismul tradițional, promovînd politica reunificării teritoriilor de limită și civilizație chineză – Hong-Kongul, Makao, la rînd fiind Taiwanul. Beijingul pare a nu fi intimidat de garanțiile de securitate acordate Tawainului de SUA, în special după anunțarea normalizării relațiilor sino-americane în anii '80, chiar dacă China a avut o poziție extrem de dură la adresa intervenționalismului american pe filiera drepturilor omului și a salutat „războiul popular al Irakului și victoria morală a Bagdadului urmată de umilirea SUA”. China continue să refuze independența și autonomia formal acceptată pentru regimul de la Taipei. Unii cercetători găsesc în umbrela civilizației chineze o structură naturală de securitate a Asiei galbene, deoarece „China a exportat dreptul, religia, arta, formele ideografice de scris și a avut un impact mult mai mare în Asia decît cultura și civilizația germană și franceză în Europa” [55]. În această bază China a demarat o serie de acorduri diplomatice cu Japonia și urmărește includerea în „sfera sa naturală” de influență a „barbarilor estici” - Vietnamul și Laosul. De fapt, principiile filosofiei și religiei chineze au determinat dinamismul socio-economic actual, parte integrantă a securității economice a zonei asiatico-pacifice. Profesorul Ying face analogie între etica protestantă analizată de M. Weber și noul model de mentalitate economică chineză și sud-estică.

Pe continentul negru există numeroase tipuri de conflicte, în Ruanda și Burundi, Zair (RD Congo) și Etiopia, Angola și Mozambic ș.a., crizele din Africa relevând clivaje conflictuale religioase, interetnice și economice, totodată sursele de insecuritate din zonă. Tabloul de conflict n-ar fi deplin dacă nu s-ar aminti despre „sfidarea islamică” de la nordul continentului, în special din Algeria, dar și de actele teroriste „acoperite” de regimul de la Tripoli. Numărul statelor de risc poate fi completat cu actorii care antrenează grave probleme de securitate prin dislocarea unor mase enorme de populație ce aparțin diferitor etnii și confesiuni. Se consideră că unele soluții de depășire a conflictelor etno-religioase ar fi: constituirea unei unități economice africane: după 39 de ani de existență Organizația Unității Africane a cedat locul Uniunii Africane, în calitate de model servind cel al UE; reîntoarcerea în forma civilizată a metropoliilor în fostele lor colonii: revenirea capitalului portughez în Angola a pus capăt războiului civil și a condiționat dezvoltarea economică, iar forțele belgiene de menținere a păcii „au înghețat” masacrul tribalist.

Așadar, linia de conflict Est-Vest este înlocuită de antagonismul Nord-Sud. Sfârșitul războiului rece a provocat o criză a identităților politice și sociale, care a favorizat reapariția identităților religioase și etnice. Însă cel mai ofensiv din perspectiva extinderii, s-a dovedit a fi islamul. Revitalizarea integrismului se asociază cu activismul politic și ambițiile de cucerire a puterii, uneori chiar prin intermediul armelor și violenței. „Dogmatismul religios a revenit treptat, alimentând în replică fanatisme și aruncând unele țări (cum ar fi cele din Balcani) în iadul unor situații echivalente cu cele mai rele clipe ale războiului de 30 de ani, care i-au făcut pe catolici și protestanți să se dedea la orgii de violență în sânge” [56]. Unele state occidentale s-au confruntat într-o manieră originală cu expansiunea și „violența legitimă” islamică. Franța de ex. a

dezvoltat francofonia, privită ca instrument al apărării interesului național care reprezintă comunitatea hexagonului înscris în „granițele naturale” și plasat deasupra clivajelor geografice, religioase și ideologice.

Esența teoriei „Statelor înfrățite”, autor H.D.S. Greenway constă în dezvoltarea sistemelor de alianțe în baza ideologiei politico-religioase și a unui cod comun de valori. Conflictele din epoca postrăzboi rece se încadrează în această schemă de putere ale cărei bază sînt religiile. Astfel, războiul din Golf a provocat formarea imaginii unei agresiuni occidentale, în primul rînd americane, nu doar împotriva Irakului, dar a întregii lumi islamice. În acest sens președintele Irakului Ali-Akbar Rafsanjani a chemat la războiul sfînt antioccidental: „lupta împotriva agresiunii americane, lăcomiei, planurilor și politicii SUA va continua ca djihad și oricine va fi omorît în această luptă va fi un martir”. Suveranul hasemit Husein al Iordaniei, de asemenea, a făcut o remarcă dură: „războiul din Golf este împotriva tuturor arabilor și tuturor musulmanilor, nu doar împotriva Irakului”.

Sindromul „țărilor-surori” s-a resimțit și în spațiul ex-URSS. Astfel, acțiunile militare armene din anii 1992-1993 au provocat luări de poziții dure la Ankara, unde majoritatea clasei politice a promis sprijin azerilor. Liderul islamic N. Erkbacan a declarat în acest sens: „Sîntem o națiune turcă avînd aceleași sentimente cu azerii... ne întrebăm dacă sîntem serioși vorbind despre continuarea politicii noastre neutre. Poate ar trebui de demonstrat Armeniei că există o Turcie mare în zonă”. Aceeași idee a fost exprimată de Președintele T'Ozal: „Turcia trebuie puțin să-i sperie pe armeni”. Escaladarea conflictului urmărea crearea unui cap de pod islamist în Transcaucazia, lumea islamică, anunțînd că nu va tolera dezmembrarea Azerbadjanului.

Variabila religioasă a conflictului din spațiul iugoslav a avut o derulare de inițiative diplomatice de forță coercitivă. Vaticanul

a susținut independența slavilor sudici catolici, recunoscând Slovenia și Croația înaintea structurilor europene, iar Germania a potențat acest proces, declanșând „principiul dominoului” în problema recunoașterii lor de către concertul de putere european. Pe de altă parte, Rusia care a conservat sentimentul de centru al lumii ortodoxe, a susținut Belgradul. Lumea islamică, de asemenea, s-a solidarizat, acuzând occidentul că nu apără interesele bosniacilor musulmani. Iranul a făcut apel către musulmanii din toate țările să furnizeze ajutor militar pentru frații din Bosnia. Din perspectivă emoțională și istorică conflictul bosniac poate fi asemănat cu războiul civil din Spania, prin implicarea forțelor externe în sprijinul forțelor beligerante.

Federația Rusă a demarat strategia de recuperare a influenței în fostul spațiu unional, încercând refacerea unui bloc compus din republicile ex-sovietice. Însă variabilei religioase îi revine un rol minimal, din cauza că Ucraina dă dovadă de separatism religios și de reticențe față de aceste planuri, nedorind repetarea experienței din trecut, pe de o parte, iar pe de alta, flangul de sud este ocupat de unele republici musulmane.

Prin urmare, vectorul religios este un atribut de putere în relațiile internaționale, stabilitatea internațională conține în mod necesar și o falie georeligioasă care poate fi transformată într-o placă tectonică prin acumulări critice de „celule de criză”: războiul bosniac, războiul din Kosovo, războiul din Macedonia, coicnirile din subcontinentul indian, conflictul dintre catolici și protestanți din Irlanda de nord ș.a.. Conform lui R. Palmer, pacea universală urmărită de papalitate n-a eliminat în totalitate războaiele religioase. „Războaiele religiilor luaseră sfârșit în 1793 și începeau războaiele popoarelor, iar principiul naționalităților și mișcările identitare erau legitimate și din perspectivă religioasă. Resurecția națională și religioasă a fost puternică chiar la sfârșitul revoluției industriale europene, Europa creștină fiind sfișiată în secolul al XX-lea de un mare război civil european format din primul război mondial, a doua

conflagrație globală și războiul rece” [57]. Coordonanța conflictului religios cu vectorul său belic sporește gradul de entropie a sistemului internațional și comportamentul arhaic al actorilor statali și nestatali grație reactivării arhetipului și cutumei behavioriste circumscrisă raportului „noi și ei” sau „imaginii celuiilalt”. În 1947 G. Orwell indica conflictului de valori cultural-religioase dintre SUA și URSS, Europa catolico-protestanto-ortodoxă fiind o originală lume a treia, iar actualul „clivaj Nord-Sud poate aduce pe prim plan un nou război rece” [58].

Un pericol deloc neglijabil la adresa securității cu predilecție a siguranței interne a statelor, dar cu posibilități enorme de extindere transfrontalieră provine din partea sectarismului. Egocentrismul unor secte cu origini teologice și rituale, divizarea societății în „puri” și „satanici” constituie riscuri la adresa coerenței sociale, sectele de acest tip fiind uneori adevărate grupuri de presiune și provocând o anarhie internă constantă. Sectarismul este un fenomen care prin escaladarea extremă a unor aspecte doctrinare violează valorile și instituțiile societății, afectează echilibrul social, iar uneori se antrenează în războaie de guerilă contra autorităților. Trăsătura comună a sectelor, indiferent de baza lor axiologică, este în mișcarea anticultică, aceasta fiind un risc dezintegrator la adresa sistemului social global prin obiectivele propăvăduite: atacarea cultului familiei, practici sexuale bizare, exploatarea de către „profeți” a unor mase umane, evaziune de taxe, intrigi politice etc.

Nu trebuie de uitat însă că religiile universale, dar și unele naționale sînt adevărate arhitecturi intelectuale capabile să propună fiecărui individ o întreagă filosofie de viață. Ele afirmă adevărul și frumosul, binele și echitabilul, furnizînd fiecăruia o grilă și o morală pentru a interpreta lumea. În alcătuirea modernității occidentale șase valori fundamentale dețin un rol semnificativ: egalitatea și progresul, universalul și libertatea,

democrația și rațiunea. J.-C. Guillebaud a relevat legătura acestor valori cu religiile monoteiste: „ideile moderne de transformare a lumii, timpul dreptății și conceptul de progres își găsesc originea în principal în religiile salvării” [59].

Într-adevăr, textele fundamentale ale religiilor universale consacră reflecții și un suport axiologic solid problemei luptei dintre „bine și rău”. Iudaismul prin Decalog, abordarea principală a căruia a fost preluată de creștinism, a dezvoltat principiul universal al iubirii aproapelui printr-o filieră doctrinară, operabilă la nivelul interacțiunii cu sistemul societal global configurat de societatea civilă, stat, sistem politic sau printr-o aserțiune ca tehnică, fiind un îndreptar de comportament pentru individ și colectivitatea umană, precizându-li-se coordonatele existențiale. Învățătura creștină, care prin atacarea cultului imperial a contribuit decisiv la dezintegrarea imperiului universal roman, a consacrat imperativul „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși”. Creștinismul a aplicat o adevărată filosofie a toleranței față de alte religii, iar după anul 476 „biserica creștină a preluat funcția de continuator al romanității, ideea imperială universală fiind considerată parte a unui plan providențialist”[60]. Mesajul pacifist al creștinismului a fost amplificat de dezvoltarea monahismului inspirat din vechiul ascetism egiptean. Pe linia teologică a Sfântului Pavel biserica cheamă la calm social și invită pe fiecare să-și îndeplinească rolul în sânul comunității umane, recomandarea urmărind eliminarea tensiunilor și anarhiei sociale. Sf. Pavel insistă asupra unității creștine, „creștinii rămân uniți mai profund prin credința în venirea lui Dumnezeu, care stă în inima cetății lumii”, prin sintagma „cetatea lumii”, avându-se în vedere statul. Regatul lui Isus are în Sf. Pavel un organizator al cetății celeste, creștinii rămânând uniți prin solidaritatea lor pămîntească, iar cetatea Domnului, este fără bariere și limite umane, aducătoare de pace socială, fiindcă „toate puterile provin de la Dumnezeu”. Tertulian demonstrează că statele sînt o forță pur pămîntească în

mîinile Domnului, iar excesul puterii civile este condamabil, aceasta fiind o putere auxiliară a lui Dumnezeu.

Formarea regatelor barbare și coagularea Imperiului lui Carol cel Mare pe filieră creștină a fost de importanță majoră pentru crearea a ceea ce s-a numit „republica christiană”. Excesele făcute în numele crucii în timpul cruciadelor medievale sînt acțiuni generate de mesajul idiologico-politic și reacția la nivelul mentalităților față de ocuparea locurilor sfinte de către antihriști.

Ortodoxia pornește de la premisa că liniștea și pacea sufletului uman se obțin prin coborîrea divinității pe pămînt, purificarea prin păcat și mîntuirea prin suferință. Liderii pămîntești sînt pătrunși de toleranță morală și trebuie să-și inițieze supușii pe aceste coordonate spirituale [61]. De fapt, acesta a fost filonul teologiei politice clasice bizantine. La etapa actuală ortodoxismul prin dimensiunea sa geopolitică caută să îngrădească influența și expansionismul politic al Vaticanului prin pacifismul dialogului ecumenic și reconcilierea între cele două biserici surori, mărturii elocvente în acest sens fiind vizitele Papei Ioan-Pavel al II în România, Bulgaria și Ucraina. Ireconciliabilă rămîne Patriarhia Rusă, care acuză Vaticanul de sprijinirea prozelitismului.

Sfîntul Augustin face elogiu la adresa societății civile creștine, demonstrînd că autoritatea are un oficiu consultativ, iar rolul liderului este de a sfătui pe aproapele său. Sub aspect politic doctrina augustiniană a creștinismului occidental este influențată de principiile filosofice ale lui Cicero, care vedea în societatea civilă „acceptarea aceluiași drept și a acelorași interese”. Sf. Augustin definește statul ca „un ansamblu de ființe rezonabile”, însă nici o cetate terestră nu poate fi perfectă, fiindcă în caz contrar ar postula toate caracteristicile Cetății lui Dumnezeu. Catolicismul afirmă că „de la Dumnezeu vine orice putere și nici un om n-are putere asupra semenilor săi”. În acest sens, liderii pămîntești primesc funcția ori prin vot, ori prin

ereditate, iar autoritatea lor asupra comunității se instituie prin delegarea puterii divine. Extrapolînd aceste principii creștine, abatele Saint-Pierre propune în 1713 un proiect pentru pacea perpetuă în Europa, în care se prevedea o alianță perpetuă între suverani, decizia politică fiind încredințată unui Senat sau Adunării Generale Europene. În proiect se insista asupra principiului intervenției colective în caz de război, adică securitatea colectivă a contractanților.

Ideile lui Saint-Pierre au servit în calitate de model pentru I. Kant, a cărui „societate organizată (de state) este garantul dreptului fiecărui stat”. Actualmente liderii politici și eclesiastici pot conserva pacea, luînd ca bază învățătura cantiană, sau/și conform modelului toleranței religioase aplicat de N. Bonaparte care menționa în acest sens: „ Am pus capăt războiului din Vendee, făcîndu-mă musulman; i-am cîștigat pe preoți în Italia, făcîndu-mă papist. Dacă aș guverna un popor de evrei, aș reconstrui templul lui Solomon”.

În genere, pluralismul religios, apărut în secolul al XIX-lea, a devenit o realitate incontestabilă a secolului XX și un element important din sistemul de drepturi și libertăți umane, libertatea religioasă fiind printre cei mai buni indicatori ai modului de respectare a drepturilor omului. Sporirea diversității religioase este și o consecință a separării structurilor religioase prin favoritism și implicare din partea statului. Emergența diversității religioase este posibil să fie prezervată de statul secular, care poate activa ca mediator între diferite grupări religioase. Însă libertatea religioasă poate genera efecte entropice datorită unui antropocentrism religios prin care fiecare individ este în drept să aibă propria religie. Acest individualism religios, prin care fiecare om poate fi propriul său preot, a fost reliefat în mediul politic protestant american, T. Paine susținînd că „spiritul meu este religia mea”. Un model de toleranță religioasă din istoria contemporană a societății umane a fost propus de președintele catolic al SUA J. Kennedy, care sublinia că libertatea religioasă

trebuie înserată în statul de drept. Actualmente toleranța religioasă nu este doar o necesitate națională sau regională ci una globală, or pe de o parte, mișcarea creștină s-a răspândit în culturile tradiționale din Africa și Asia, iar pe de alta, migrarea masivă a populațiilor africane și asiatice spre Europa și America de Nord după cel de-al doilea război mondial a provocat penetrarea religiilor afro-asiatice în „lumea nouă”.

Ascensiunea pluralismului religios adâncește rolul social al religiei, în special datorită faptului că dincolo de apartenența socială diferită, coeziunea națională nu poate fi afectată de antagonisme religioase interne. Este dificil ca guvernele civile să impună o uniformitate religioasă la nivel global-societal. După cel de-al doilea război mondial libertatea religioasă ca segment al drepturilor omului a fost proclamată în diverse rezoluții ale organismelor internaționale – ONU, CE, OSCE. Prin aceste instrumente codificate de drept internațional, guvernele se obligă să abandoneze persecuțiile religioase și să asigure libertatea religioasă a cetățenilor, mai puțin însă față de sectele și practicile religioase care contravin prevederilor dreptului intern.

Majoritatea religiilor consideră că factorul reglator al entropiei sociale este divinitatea dar nu statul. În sociologia contemporană a religiei, prin intervenția minorităților spiritual-religioase din Occident, se operează cu noțiunea „societate religioasă pluralistă”, religia fiind concepută ca un ansamblu de credințe, practici și angajamente instituționale care caracterizează creștinătatea, islamul și iudaismul.

În același timp mai mulți gânditori anglo-saxoni consideră că tradiția creștină este intolerantă, creștinismul fiind o religie exclusivistă care nu recunoaște existența altor religii universale, reprezentând în plus o religie prozelitistă și voluntaristă.

Remarcăm în acest sens, că hegemonia spirituală în cadrul creștinătății a fost exercitată de catolicism (ramura apuseană a creștinătății) prin două elemente specifice teologiei catolice: excomunicarea și tratarea altor grupe de creștini ca „schismatici”

în raport cu „dreapta credință”. Intoleranța catolică s-a manifestat atît față de greco-ortodocși, cît și față de protestanți, mai ales anabapțiști, unitarieni, care alcătuiesc segmentele radicale.

Guvernele din spațiile de cultură și civilizație creștină au modelat un cult al toleranței religioase înscris în sistemul juridic al statelor creștine. Protecția libertăților religioase înscrise în sistemul juridic al statelor creștine reprezintă o emanație a mediului politico-ideologic creștin care s-a ghidat de principiul filosofiei toleranței - „iubirea universală a aproapelui”. „Sistemul axiologic creștin a fundamentat... drepturile religioase, adîncind rezultanta lor morală și etică, or omul este născut liber, egal în drepturi prin însași demnitatea sa divină. Creștinismul, reflexia sa teologico-politică leagă în mod organic drepturile omului, pedagogia libertății de doctrina creștină ca expresie a legii lui Dumnezeu” [62]. Din această perspectivă Europa oferă exemplul cel mai adecvat de toleranță religioasă: potrivit raportului organizației Amnesty International, 45% din cetățenii europeni nu comit violări ale drepturilor religioase, 26% comit puține încălcări și numai 7% comit violări ale drepturilor fundamentale religioase [63]. Rapoartele acestei organizații denotă în același timp că religia creștină este cea mai persecutată dintre toate religiile lumii. În același context de cultivare a toleranței se înscrie decizia administrației Clinton de a numi 20 de membri ai Comitetului de Apărare a Drepturilor Religioase, care „să întrețină un flux de informații spre Guvernul SUA asupra condițiilor și persecuțiilor la care sunt supuse minoritățile religioase”.

Din momentul apariției sale, islamului i-a fost propriu expansionismul. Califii arabi nu și-au propus să convertească supușii, ci să-i supună „singurului Dumnezeu recunoscut Alah și profetului său Muhamed”. Din această logică decurge învățătura Coranului: „Dacă Dumnezeu ar fi vrut, ar fi făcut din toți oamenii un singur popor”, condamnîndu-se

„exercitarea violenței împotriva celor de altă religie” [64]. Religia creștină nu este atacată, ci ignorată, utilitarismul acestei politici fiind vizibil în cazul Spaniei arabizate pînă la Reconquista, maurii cultivînd o cultură și o civilizație înfloritoare. Actualmente entitatea geopolitică a islamului promovează „în numele luptei pentru Alah sacrificiul suprem al musulmanilor prin războiul sfînt”. Islamul nu face distincție dintre sfera religioasă și praxisul societal, interferența realizîndu-se în baza legii islamice. Creația în doctrina politico-religioasă a islamului denotă că statul islamic este predestinat să lupte pentru apărarea comunității islamice. Însă în pofida acestor principii ofensive, multe state islamice, maurii, Imperiul Otoman, au promovat toleranța religioasă la nivel de politică de stat.

Luînd ca punct de reper Declarația de la Cairo asupra drepturilor omului în islam (august 1990), prin care liderii lumii musulmane au semnat un pact moral de apărare a drepturilor religioase, unii analiști au considerat că islamul politic contemporan pare să revină la tradiția medievală a toleranței față de alte religii. În preambul se „reafirmă rolul istoric și civilizator al comunității islamice, căreia Domnul i-a poruncit să aibă în grijă civilizația umană în acord cu viața de aici și cea de dincolo, și să combine cunoașterea cu lupta.” Statul islamic protejează „individul de exploatare și persecuție, afirmînd libertatea și drepturile în acord cu legea islamică”, care este unica sursă de eliminare a „discriminării rasiale și lingvistice, sexuale și religioase” [65].

Considerăm că aceste aprecieri sînt exagerate și nu corespund tendințelor actuale, or musulmanii și-au propus să devină o forță numeric impunătoare. Neacordarea de către unele țări a libertăților religioase sau neacceptarea prevederilor Declarației universale a Drepturilor Omului, nu sînt altceva decît forme de manifestare a intoleranței confesionale. Islamul operează cu simboluri și imagini, cum ar fi mitul „încercuirii

occidentale” și al agresiunii Vestului asupra valorilor spațiului panislamic care constituie baza unei adevărate mitologii politice.

Spațiul de civilizație asiatic, în special cel chinez și japonez, a manifestat toleranță pentru europeni în ciuda „politicii porților închise” promovate pînă în jumătatea a doua a secolului al XIX-lea. Mimetismul acestor două civilizații cu Occidentul s-a datorat voinței elitelor indigene de a depăși timpul istoric și decalajul economic dintre cele două axe de civilizație. Sintagmele „Asia asiaticilor” și „Asia galbenă” nu mai sînt operabile, iar gradul de toleranță religioasă a civilizației asiatice fiind semnificativ: perspectiva religioasă unitară prin creștinism a Vestului se contrapune ideii de armonie religioasă asiatică, unde diferite religii, confucionismul și budismul, tatoismul, islamismul și creștinismul coexistă pașnic [66].

În condițiile antagonismului pentru regiunea Cashmir, care riscă să se transforme într-o conflagrație de proporții depășind cu mult spațiul geopolitic afectat, această evaluare pare a fi forțată. Însă în alte spații culturale, cum ar fi zona Asiei de Sud-Est, miracolul economic a condus spre crearea unor comunități pacifice, în care confucionismul revaluează funcția pozitivă a schimbărilor sociale și disciplinei economice, încurajază educația și progresul social. Confucionismul nu este o religie a luptei, principiul său fundamental constă în a cultiva respectul și percepția valorii. Esența axiologică a confucionismului constă în optimism, paradisul fiind forța pozitivă a universului. Filosofia politică a confucionismului nu este nici agnostică, nici sceptică, ea identifică etica cu politica. Teologia confucionistă consideră că „guvernarea nu este o simplă manipulare a puterii, ci un act bazat pe responsabilitatea morală” [67]. Prin îndemnul la activitatea practică în sensul homo oeconomicus, religia confucionistă a oferit cadrul cultural de dezvoltare a unei economii performante.

În cadrul comunității budiste principiile fundamentale sunt nonviolente, chiar ascetice, bazate pe moralitate și meditație.

Protecția religioasă a budismului este formată pe spații prospere, variantele lui regionale caracterizându-se prin nonviolență și behaviorism societal și statal pacifist. Din punct de vedere canonic, statul trebuie să aibă o penetrație religioasă pacifică. Temele centrale ale teologiei budiste, legea Karma și reîncarnarea, denotă că omul este o succesiune de fenomene fizice și morale care se dezvoltă și se dezintegrează. Fiecare viață existentă este un impuls pentru o naștere viitoare, iar starea de iluminare omologhează un șir de drepturi umane din perspectiva ontologică: dreptul la cuvânt sau dreptul la meditație și reflexie. Cert este că ideea „nemuririi” sufletului proprie budismului contrastează cu ideea creștină de glorificare a pedepsei și schema evoluționistă creștină, în care apocalipsa globală este un element esențial.

Arta politică indiană prin Artachastă omologhează polarizarea socială între conducători și conduși, iar pentru pacea socială internă, este necesar „Contractul”. Un element important al științei politice indiene este constrângerea. J. Nehru afirma că în Artachastă se degajă principiul „războiul este continuarea politicii cu alte mijloace” care este inherent raporturilor interstatale. Fiind o religie conservatoare, datorită păstrării sistemului de caste, hinduismul înaintea teoriei Karnei în calitate de lege a universului, cu referință la renașterea sufletului. Însă cultul hindus este mozaicat în urma unor procese istorico-religioase complexe, mai ales „dravidianizarea”, adică absorbția graduală a unor populații de către arienii vorbitori de sanscrită. Aceste populații atacă inechitatea socială, sancționată religios, iar Tamili din SriLanka cred că „viața brahmanilor este una de plăceri” [68]. Din aceasta rezultă separatismul religios, tigrii tamili acuzând centrul hinduismului (New-Dehli) de conservare a celor patru caste și antrenându-se într-un adevărat război care de regulă pereclitează securitatea în zona sud-indiană.

Iudaismul a dezvoltat o concepție politică proprie prin mișcarea sionistă. Declarația Balfour din 1917 a demonstrat dorința democrațiilor occidentale de a sprijini lupta pentru crearea unui stat evreu, iar după formarea lui pe teritoriul „mandatului Palestina” s-a constituit un sistem juridic paralel, unul laico-statal și altul religios. Demonstrația emergenței factorului religios în societatea israeliană evidențiază fundamentalismul statului evreu, care explică într-o anumită măsură comportamentul său ofensiv, o altă cauză fiind hărțuierile perpetue din partea arabilor. Partajarea „mandatului” a transformat Orientul Mijlociu într-un focar important de război, afectînd grav pacea și securitatea regională și globală grație proliferării armamentului și transfrontalizării terorismului, neîncrederii reciproce arabo-israeliene și neputinței comunității internaționale de a media detectarea și implementarea soluțiilor eficiente, capabile să elimine conflictul și să instaureze pacea.

Antagonismele religioase pot provoca riscuri la adresa securității globale, conflictele interconfesionale, potrivit lui A. Toynbee, apărînd acolo unde religiile se întîlnesc. Politica la intersecția sa cu religia exprimă raporturi de putere bine determinate, lupta dintre „bine și rău” transformîndu-se în antagonismul dintre „noi și ei”. „Activismul religio-politic” în mediul internațional este bine demensionat de fundamentalism, religia fiind necesară pentru a stigmatiza pe oponenți, considerați imorali.

În pofida faptului că unii cercetători indică asupra posibilității ca baza conflictuală din perioada postrăzboi rece să fie potențată de o dezintegrare pe filieră religioasă, considerăm că nu este cazul de a exagera fără limite riscurile religiei la adresa securității ordinii mondiale, dar în același timp, nici de a accepta ideea „statului omogen universal” și elimina anarhia religioasă din cadrul sistemului internațional. Este dificil de a degaja cu rigoare științifică dimensiunea confesională a unui conflict, mai curînd religia nu face decît să imprime o alură

ciocnirilor de interese sau a altor antagonisme: în Orientul Mijlociu mai degrabă luptă rabii cu evreii decât musulmanii cu iudeii, în Iugoslavia restrînsă sîrbii cu etnicii albanezi decât ortodocșii cu musulmanii. Bineînțeles că nu este cazul de a face abstracție în aceste sau alte conflicte de aspectul interconfesional, cele mai mari atrocități de acest gen producîndu-se în timpul războiului bosniac.

Așadar, religia este un instrument politic și de securitate în mediul internațional contemporan, ea poate să se erijeze într-o componentă a securității globale. Ideea de toleranță religioasă intra - și transnațională, concepția despre substanța divină a comunității, dialogul ecumenic dintre religii și biserici sînt elemente care pot consolida componenta cooperării în mediul internațional. Resacralizarea este reîntoarcerea la homo religiosus care ar elimina profanul și crucificarea existențială relevată de pasiunea umană anarhică prin definiție, care face greu predicabilă evoluția sistemului societal global. Libertatea religioasă poate fi cadrată pe concilierea binomului control public, autoritate statală/libertate individuală. Declarația din 1982 a ONU stipulează libertatea conștiinței și dreptul la manifestare religioasă, dar în același timp, fiecare cetățean fiind reprezentant al societății civile, trebuie să fie loial statului și instituțiilor sale, leberul-arbitru mai ales a unor secte generînd anarhie socială. Unele state au decretat religii oficiale, iar în altele pluriconfecionismul a devenit o realitate etnoreligioasă. În sistemele democratice pluraliste există două mari componente identitare: 1) dreptul și respectul pentru comunitatea de origine culturală, lingvistică, confesională; 2) dreptul de dezvoltare a potențialului spiritual al fiecărui individ.

Echilibrul de putere al mediului internațional poate fi conservat prin relaxarea raporturilor centru-periferie, mari puteri – puteri mici. Sfidările religioase geopolitice ar putea fi eradicate prin echilibrarea raporturilor de putere și eliminarea antagonismelor inutile. Numind secolul XXI „al religiilor” A.

Malraux nutrea speranța că pluralismul fenomenului religios nu va cataliza monopolul violenței legitime și behaviorismul beligen al ființei umane, aducând umanității râvnita pace universală printr-o ordine morală sub o autoritate publică de competență universală. Religia este un ghid moral și o identitate de grup, fiind un potențial detractor sau promotor al securității globale. Considerăm că în linii mari potențialul constructiv prevalează net asupra aspectelor distructive, dar care nu pot fi neglijate în numele identificării și realizării soluțiilor de securitate.

ÎNCHEIERE

Investigațiile fundamentale în domeniul politicii externe și teoriei relațiilor internaționale nu pot face abstracție de profilul matricilor cultural-religioase, abordate ca factori de putere din cadrul sistemului internațional din perioada postrăzboi rece. Fără a absolutiza efectele care pot fi produse de religie, este evidentă actualitatea circumscrierii factorului confesional în procesele globale ale lumii contemporane. După terminarea războiului rece sistemul internațional a cunoscut o activizare constantă a componentei cultural religioase. Cert este însă că acest dinamism al binomului cultură-religie nu poate fi cuprins și evaluat doar ca înlocuitor al antagonismului axiologic bazat pe competiția nucleară a celor două supraputeri.

Începînd cu fundamentarea actelor de politică externă ale unor actori majori sau periferici ai relațiilor internaționale și terminînd cu deschiderea dialogului ecumenic și promovarea toleranței confesionale, religia constituie o variabilă importantă de investigație și se include organic în relațiile politico-economice și militare contemporane. Religia nu poate fi exceptată în detectarea factorilor de putere ai actorilor internaționali, cu atît mai mult că activitatea de politică externă a forțelor confesionale a devenit un factor esențial al vieții internaționale, conștientizîndu-și posibilitățile de influență asupra politicii și comunicării internaționale. Plus la toate, matricile cultural-religioase pot genera motivații și obiective doctrinare cu niveluri specifice de acțiune. Procesul de penetrare a factorului religios în activitatea multidimensională de comunicare internațională este în plină desfășurare, producînd deseori fenomene necunoscute în trecut.

Variabila confesională poate contribui, pe de o parte, la animarea pașnică a mișcărilor naționale, iar pe de alta, devine

instrument al naționalismului sau șovinismului în formele cele mai negative de manifestare, conducând spre dezvoltarea tendințelor separatiste și tensionarea relațiilor internaționale. Plasând accentele analitice pe deosebirile esențiale dintre civilizații și pe fațeta belicoasă a doctrinelor politico-religioase, S. Huntington consideră că bipolaritatea religioasă va fi înlocuită cu ciocnirea inevitabilă dintre civilizații, în cadrul căreia variabila confesională este determinată. Într-adevăr, unele fenomene, cum ar fi „11 septembrie”, au marcat conflictul dintre civilizații și sprijină abordările conflictuale. Nu este mai puțin adevărat însă, că multe zone de risc nu prezintă altceva decât afirmări de identitate culturală în care religia este numai o componentă, alături de limbă, atașament la un teritoriu, preferință pentru una din formațiunile politice etc. În genere, este dificil de a considera un conflict ca fiind strict sau major religios, cum ar fi cel din Kosovo sau din Cecenia, care sînt mai degrabă războaie de identitate și de afirmare.

„Cortina de catifea” cultural-religioasă postrăzboi rece partajează țări și popoare unitare, unde nu sînt prezente semnalele unor conflicte interconfesionale regionale cu șanse mari să genereze într-un război religios mondial. Din această cauză modelul „ciocnirii civilizațiilor” n-a fost acceptat în mai multe țări, provocînd numeroase controverse. Astfel, M. Malița susține că civilizațiile nu se divizează în baza criteriului religios, fiind convins că nici ordoxia, nici conflictele din Balcani și din Caucaz nu sînt obstacole în calea modernizării și dorinței de a intra în ritmul mondial al civilizației. În mișcarea ecumenică ortodoxismul, catolicismul și protestantismul au foarte multe lucruri în comun care pot să furnizeze o altă bază de solidaritate sufletească [69]. Dacă polonezii sînt în vest pentru că sînt catolici, ei sînt în est pentru că sînt slavi, românii sînt în vest pentru că sînt latini, dar în est sînt, pentru că sînt ortodocși. Unitatea lumii creștine în secolul XXI a redevenit evidentă: după zece secole de despărțire, faptul de a fi ortodox, catolic,

sau protestant înseamnă a aparține aceleași familii, ceea ce nu trebuie demonstrat. Statutul ortodox sau catolic nu prea mai are mare importanță [70], ortodoxia prin dimensiunea sa spirituală nu poate fi exclusă din matricea creștină.

Valențele geoculturale, georeligioase ale diferitor spații regionale formează elemente indispensabile în configurarea unor modele și sisteme de securitate. Valorile cultural-religioase sînt capabile să stabilizeze și să securizeze sistemul internațional, evitînd conflictele și asimetria, pentru că eliminarea lor plenară actualmente este imposibilă. Trasarea unor frontiere rigide, bazate pe antagonisme cultural-religioase, oferă o perspectivă reducționistă în abordarea eventualelor evoluții ale sistemului internațional contemporan.

Religiile și actorii care le conservă sînt afectate de spiritul timpului, budismul și confucionismul, creștinismul sau islamul nu vor avea aceleași valențe și rezultate pe scara timpului istoric contemporan. Tendințele cele mai evidente par a fi inițiativele de pace provenite din partea structurilor religioase, majoritatea dintre ele, exceptînd unele grupări extremiste fundamentaliste sau integriste, se situează cu fermitate pe pozițiile consolidării idealurilor păcii și securității. Secolul XXI este conceput ca fiind unul pluralist și dacă oamenii doresc să supraviețuiască și să soluționeze problemele globale complexe în viața lor, va trebui să triumfe unitatea în multiplitate, integrarea și globalizarea în condițiile asigurării voinței suverane a popoarelor, respectării cu strictețe a drepturilor omului și fiecărei persoane, conștiente că este o parte inalienabilă a comunității libere. Atașamentul doctrinar la ideile solidarității și extinderea mișcării ecumenice, îndreptată spre apropierea dintre diferiți actori confesionali, sînt premisele care contribuie la formarea ordinii internaționale echitabile. Gîndirea și dialogul ecumenic sînt chemate să contribuie la eliminarea animozităților și tensiunilor interconfesionale din cauza că omenirea se confruntă cu probleme de caracter general, multe dintre care pot fi soluționate

numai în comun, identificînd posibilități de unire, chiar dacă șansele lor de realizare par a fi discutabile la moment.

S-ar putea ca în viitor apartenența la o confesiune să devină o problemă de conștiință personală și astfel ar dispărea baza axiologică a entităților colective care alcătuiesc eventuali purtători ai surselor de conflict. Această ordine însă este puțin probabilă în raport cu islamul prin expansiunea ideologico-religioasă a căruia se fac amenințări serioase la adresa securității și păcii globale.

Imaginea belicoasă a islamului se află în opoziție cu religia confucianistă, care prin încurajarea activității caracteristice homo oeconomicus, a oferit cadrul conceptual și cultural de dezvoltare pentru o economie performantă. Pe coordonata păcii se înscriu de asemenea, activitățile Papei de la Roma, dar nu numai, condamnarea terorismului și sărăciei, apelurile la toleranță și dialog constructiv fiind elocvente în acest sens.

Sperăm că religia va genera puține grupări și factori de risc care să amenințe securitatea internațională. Dispunînd de un enorm potențial constructiv, actorii confesionali poartă o mare responsabilitate pentru ca secolul XXI să aducă omenirii mult rîvnita pace universală, iar fenomenul de integrare economică și politică, să genereze speranța de a privi lumea contemporană în termenii unei evoluții spre normalitate și cooperare, modulată de vectorii competiției și diversității.

BIBLIOGRAFIE

1. Huntington S., Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale. - Oradea, 1997.
2. Buchet C., Religie și putere în relațiile internaționale contemporane. - București, 1998.
3. Bauer J., Politique et religion. - PUF, 1999.
4. Le Petit Robert, 1973.
5. Concepte și metodologii în studierea relațiilor internaționale. - Iași, 1998.
6. Forester D. B., Theology and Politics. - Oxford, 1998.
7. Barbier M., Religion et politique dans la pensee moderne. - Nancy, 1987.
8. Religion, Ideology and Nationalism în Europa and America. - Ierusalim, 1986.
9. Abrams E., Faith or Fear. - New-York, 1997.
10. Grundgesetz fur die Bundesrepublik Deutschland. Texte ausgabe. Stand: 15 November 1994, Bonn, 1994.
11. Bell D., The Return of the Sacred: The Argument on the Future of Religion // The British Journal of Sociology 1977, Vol. 22, Nr. 4.
12. Edwards D. J., The Future of Christianity. - London, 1987.
13. Parsons T., Social Szstems and subsistems in New International Enciclopedia of the social Sciences. - Chicago, 1966.
14. Religion in Today's World, Edinburgh, 1987.
15. Hatchison R. G., God in the White House, New-Zork. - 1988.
16. Stockhouse M. L., Politics and Religion în: The Enciclopedia of Religion. - New-York, 1987.
17. Documentation catholique. – 1985. - Nr. 20.
18. L'action religieuse dans le monde. - Paris, 1985. Nr. 20.
19. Quarde Q. L. Introduction // The Pope and Revolution: John-Paul II Confronts Liberation Thelogy Washington, 1985.
20. Prenston R. H., The Future of Christian Ethnics. - London, 1987.
21. R. von Weizsacker, Liebe-Masstab politischer Ordnung? // Die Dentsche Geschichte gent weiter. - Berlin, 1983.

22. Durkheim E., Les formes elementers de la vie religiense. - Paris, 1950.
23. Ramanet I., Geopolitica religiilor // Lumea Magazin, 2001, Nr. 6.
24. Armand L., Convergences des civilisations actuelles, Geopolitica religiilor // Lumea Magazin. - Paris, 1963.
25. Bucyclopedie Universalis, Paris, 1995.
26. Delcambre A. M., L'İslam. - Paris, 1991.
27. Gozlan M., Pour comprendre l'integrisme islamiste. - Paris, 2002.
28. Brzezinsky Z., The Premature Partnership // Foreign Affairs. - 1994. Vol.73, Nr. 2.
29. Toffler H., Război și antirăzboi. Noul sistem mondial. - București, 1996.
30. Burgat F., L'islamismeen face. - Paris, 2002.
31. P. de Senarklens, La politique intrenationali. - Paris, 1992.
32. Culianu I. P., Religie și putere. - București, 1996.
33. Pelassy D., Sans foi ni voi? - Paris, 1995.
34. Hinsley F. H., Suveranitatea. - Chișinău, 1998.
35. Hoffmann S., Sanus și Minevra. - Chișinău, 1999.
36. Bull H., Societatea anarhică. - Chișinău, 1998.
37. Wight M., Politica de putere. - Chișinău, 1998.
38. Păcuraru M., Pagini de istorie a bisericii române. - București. 1991, 138 p.
40. Brzezinsky Zb., Europa centrală și de est în ciclonul tranziției. - București, 1996.
41. Brezinsky Zb., Marea tablă de șah. - București, 1999.
42. Hobsbawn E. J., Noțiuni și naționalism. Din 1870 până în prezent. - Chișinău, 1997.
43. Hangan T., Politica și democrația. - Cluj-Napoca, 1995.
44. Popescu S., Statul de drept în dezbaterele contemporane. - București, 1998.
45. Ramonet I., Geopolitica haosului. - București, 1998.
47. F. de Rose, Cel de-al treilea război mondial nu va loc. NATO și pacea. - București, 1998.
48. Război în Balcani. Yugoslavia, primăvara sîngeroasă la sfîrșit de secol. 1999.
49. Kaldar M. Războaie noi și vechi. - Oradea, 1999.

50. Buzan B. Popoarele, statele și tema. - Chișinău, 2000.
51. Moreanu-Defarges Ph. Les relations internationales dans le monde d'aujourd'hui. Entre globalisation et fragmentation. - Paris, 1992.
52. Aron R., Paix et Guerre entre les nations. - Paris, 1984.
53. Coste R., L'Eglise et les droits de l'homme. - Paris, 1982.
54. Thual F., Geopolitique de l'orthodoxie. - Paris, 1993.
55. The status of religion freedom in OSCE countries // OSCE-ODIHR Bulletin, Nr. 5, 1997.
56. The Cairo Declaration on Human Rights in OSCE countries // OSCE-ODIHR Bulletin. Nr. 5. 1997.
57. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990) // OSCE-ODIHR. Bulletin, Nr. 5, 1997.
58. Eliade M., Opere. - Vol. I., București, 1994.
59. Living Religions. A brief introduction by Mary Pat Fisher. - London, 1999.
60. Religion and Politics in Comparative Perspective. Ed. by Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox. - Cambridge, University press, 2002.

REFERINȚE

1. Huntington S., Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale. - Oradea, 1997, p. 57-58.
2. Huntington S., op. cit., p. 59.
3. Buchet C., Religie și putere în relațiile internaționale contemporane.- București, 1998, p. 12, 19-22.
4. Bauer J., Politique et religion. - PUF, 1999, p. 7.
5. Le petit Robert. - 1973, p.720.
6. Bauer J., op. cit., p. 8.
7. Buchet C., op. cit., p. 13.
8. Concepte și metodologii în studierea relațiilor internaționale. - Iași, 1998, p. 257.
9. Huntington S., op. cit., p. 63.
10. Forester D.B., Teology and Politics. - Oxford, 1988, p. 30, 32-33.
11. Barbier M., Religion et politique dans la pensee moderne.- Nancy, 1987, p.7.
12. Religion; Idiology and Nationalism in Europe and America. - Jerusalem, 1986, p. 217-218.
13. Abrams E., Faith or Fear. - N-Y, 1997, p.10.
14. Grundgesetz furdie Bundesrepublik deutschland. Textausgabe. Stand: 15 November 1994. Bonn, 1994, p.9.
15. Bell D., The Return of the Sacred: The argument on the Future of Religion // The British Journal of Sociology, 1977, vol. 22, nr. 4, p. 421.
16. Edwards D.J., The Futures of Christianity. - London, 1987, p.5.
17. Parsons T., Social, Systems and Subsystems in New International Enceclopedia of the Social Sciences. - Chicago, 1966, p.32.
18. Religion in Today's World. - Edinburgh, 1987, p. 28.
19. Hatcheson R.G., God in the White House. - New-York, 1988, p. 232.
20. Stockhouse M.L., Politics and Religion. in: The Enczclopedia of Religion. - New York, 1987, vol.II, p.408.
21. Forrester D.B., op. cit., p. 171.
22. Jeanne-Poul II, Discours pour l'ouverture des travaux de la II-ieme conference de l'episcopat latinoamericain // Documentation catholique. - Paris, 1979, p. 125.

23. Jeanne-Paul II, Auxindiens // op. cit., p. 174.
24. L'actualite religieuse dans le monde.- Paris, 1985, nr. 20, p.16.
25. Quade Q.L., Introduction // The Pope and Revolution: John Paul II Confronts Liberation Theology. - Washington, 1985, p.9.
26. Prenston R.H., The Future of Christian Ethics. - London, 1987, p.57.
27. Forrester D.B., op. cit., p.67.
28. R. Von Weizsacker, Liebe-masstab politischer Ordnung? // Die Deutsche geschichte geht weiter. - Berlin,1983, p. 137.
29. Durkheim E., Les formes elementeres de la vie religieuse. - Paris, 1950, p.72.
30. Ramonet I., Geopolitica religiile // Lumea Magazin, 2005, nr. 6, p.44-45.
31. Armand L., Lazard D. Convergences des civilisations actuelles. - Paris, 1963, p.40.
32. Encyclopedie Universalis. - Paris, 1995, V, VI, p. 310.
33. Ibidem, p. 312.
34. Bauer J., op. cit., p. 94-95.
35. Ibidem, p. 96.
36. Delcambre A.-M., L'Islam. - Paris, 1991, p.12
37. Bauer J., op.cit., p.88
38. Gozlan M., Pour comprendre l'integrisme islamiste. - Paris, 2002, p. 82-83
39. Brzezinsky Zb., The Premature Partnership // Foreign Affairs, vol. 73, 1994, Nr. 2, p.69.
40. Toffler H., Toffler A., Război și antirăzboi. Noul sistem mondial. - București, 1986, p. 40.
41. Burgat F., L'islamisme en face. - Paris, 200, p.162.
42. Gozlan M., op. cit., p. 48.
43. Ibidem, p. 73-74.
44. Bauer J., op. cit., p. 89
45. Buchet C., op. cit., p. 57-58.
46. P. De Senarelens, La politique internationale. - Paris, 1992, p.158.
47. Huntington S., op. cit., p. 58.
48. Buchet C., op. cit., p. 58.
49. Ibidem.

50. Concepție și metodologii în studierea relațiilor internaționale, p. 265.
51. Ibidem.
52. Ibidem.
53. Culianu J.P., Religie și putere. - București, 1996, p. 192.
54. Huntington S., op. cit, p. 147.
55. Pelassy D., Sans foi ni loi? - Paris, 1995, p. 23-24.
56. Ibidem, p. 10.
57. P de Senarcles, op.cit., p. 176-177.
58. Buchet C., op. cit., p.73.
59. Coste R., L'Eglise et les droits de l'homme „Paris”, 1982, p.51.
60. Ibidem, p.28-29.
61. Thual F., Geopolitique de l'ortodoxie. - Paris, 1993, p.42.
62. Coste R., op. cit., p. 42.
63. The status of religions freedom in OSCE countries. / OSCE – ODIHR Buletin, V. 5, 1997, nr. 2, p.7.
64. Delcambre A.-M., op. cit, p. 5.
65. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990) / OSCE – ODIHR, Bulletin, V.5.
66. Buchet C., op. cit., p. 74.
67. Ibidem, p. 77.
68. Eliade M., Opere, vol. I, - București, 1994, p. 231.
69. Geopolitica religiilor (2) // Lumea Magazin. 2001. Nr. 7., p.47.
70. Geopolitica religiilor. // Lumea Magazin. 2001. Nr.6., p.47.

CUPRINS

Introducere.....	3
Dimensiunea confesională a securității internaționale: aspecte teoretico-metodologice.....	6
Conexiunea dintre politică și religie.....	21
Rolul religiei în politica internațională.....	57
Factorul confesional în relațiile de securitate internațională.....	80
Încheiere.....	106
Bibliografie.....	110
Referințe.....	113

Valentin BENIUC, Victor JUC

FACTORUL CONFESIONAL ÎN RELAȚIILE INTERNAȚIONALE

Monografie

Machetare și copertă: Dorin Diaconu

Bun de tipar 17.07.2008. Formatul 60x84 ¹/₁₆.

Coli de tipar 7,3. Coli editoriale 5,8. Comanda /08. Tirajul 150 ex.

Centrul Editorial-poligrafic al USM
str. Al. Mateevici, 60, Chișinău, MD 2009